



# प्रज्ञा प्रदीप



सम्पादक

डा० प्रभाकर माचवे

सह-सम्पादक

जयकिशनदास सादानी



## भारतीय संस्कृति संसद

१०, जवाहरलाल नेहरू रोड, कलकत्ता-७०० ०१३

प्रकाशक

भारतीय संस्कृति ससद ट्रस्ट

१०, जवाहरलाल नेहरू रोड,

कलकत्ता-७०००१३ (भारत)

भारतीय संस्कृति ससद

१०, जवाहरलाल नेहरू रोड,

कलकत्ता ७०००१३

प्रथम संस्करण—१९८९

मूल्य रुपये दो सौ पचास मात्र

मुद्रक

एस्कोज

८, शोभाराम बैंगल स्ट्रीट,

कलकत्ता ७००००७

गङ्गोत्री सा सतत प्रवाहा

पीयूष वर्षा,

चतुर्दिक आपूर्यमाण

अचल प्रतिष्ठ,

ज्योति भास्वरा

शाश्वती भारतीय सस्कृति

के

अनन्य अनुरागी

सांस्कृतिक चेतना पुरुष

श्री माधोदास मूँधडा

को

सादर समर्पित

—भारतीय सस्कृति ससद



## भूमिका

भारतीय संस्कृति संसद के २५ वर्ष पूरे होने पर 'भारतीय संस्कृति' नामक, द्विसप्ताहिक, द्विभाषी लेख संग्रह, जिसमें भारत की मूल्य मनीषा का संस्कृति के विभिन्न विभागों के अतृप्त विविध विचार वैभव सङ्गृहीत किया गया था, हमने सम्पादित प्रकाशित किया था। उस विलक्षण ग्रन्थ की देश-विदेश में जानकारों ने सराहना की। वह अब दुर्लभ हो गया। इतनी उस ग्रन्थ की माँग रही। दुर्लभ की बात है कि उस ग्रन्थ के सवा सौ सहभागियों में से एक दर्जन से अधिक अब दिवंगत हैं। सचची वा० वि० मिश्राजी, सी० शिवराममूर्ति, डी० सी० सरकार, तान-युन शान, घुमें, बी० सी० देव, भवानो भट्टाचार्य, नरहर कुरुदकर, आदि हमारे बीच में नहीं हैं। उनकी स्मृति को प्रणाम करते यह 'प्रज्ञा प्रदीप' पुनः प्रस्तुत है, विद्वज्जन तथा रसज्ञों की सेवा में, विनम्र भाव से।

इस ग्रन्थ में भी भारत के चारों कोनों से जिन जिन विद्वानों और विचारकों ने जिसमें कई अन्य भाषीय होकर भी हिन्दी में विवेचन-विश्लेषणपूर्वक आलेख भेजकर सहयोग दिया, उन सबके हम अन्तर्गत से आभारी हैं।

'धर्म, दर्शन, संस्कृति' व राष्ट्रीय एकता ग्रन्थ की परिवर्तनता के समय हमने यह पूरा ध्यान रखा है कि इन सार्वभौमिकों या अवबोधों के पीछे सु-प्रचलित पाश्चात्य धारणाओं से भिन्न भारतीय अस्मिता से आप्राणित और आलोकित आख्याओं को ही हम प्रधानता दें। सूत्रतः 'धर्म' हमारे यहाँ ऋग्वेद में 'श्लोक देव कृणुते स्वायधर्मणे' (देवों ने अपने आचारनियमों के लिये वे श्लोक रचे) या 'वरणस्य धमणा' में वरण के नीतिनियम के लिये प्रयुक्त शब्द है। वाजसनेयी संहिता में 'ध्रुवेन धमणा' कहा गया। अथर्ववेद में धर्म से मिलने वाले 'पुण्य' को धर्म कहा गया है। छांदोग्य उपनिषद् में 'चार आश्रमों के विविध वर्तव्य' धर्म है। तैत्तिरीय उपनिषद् में 'सत्य वद, धर्म चर' आदेश और गीता में 'स्वधर्मो निधनश्रेय' कहा गया। तत्त्वार्थिका में 'सर्व धर्मसूत्रों में वर्णाश्रम धर्म पालन ही धर्म है ऐसा माना गया था।

यानवत्त्व, श्रुति, स्मृति, सदाचार, सज्जनो का व्यवहार और जहाँ सद्गुरु हो वहाँ उत्तम सार्वभौमिक से निमित्त शास्त्र निरुद्ध न हो ऐसा 'धर्म' या इच्छा ही धर्म मानते हैं। इन्द्रिय दमन, अहिंसा, दान आदि नैतिक मूल्य याज्ञवल्क्य की धर्म-परिभाषा में आते हैं। जमिनिने जब कहा 'चौदनालक्षणोऽर्थो धर्म' तो उसमें अतः प्रेरणा और आदेश से प्राप्त विधि आदि की श्रेयस्कर किया निहित थी। धर्म आचार का अर्थ था, जैनों के लिए और बौद्ध भी 'धम्म' को—

**'अनुपवाचो अनुपपातो पातिमोक्खो च सवरो'**

अर्थात् निन्दा न करना, भ्रातृ न करना, समय से रहना, मिताहार और 'शयनासन' (मित बिहार), एकांतवास, और धित्त योग में लय—यह तत्त्व प्रधान मानते थे।


महामारत के शास्त्रिक में तो धर्म को


**सर्वेषां य सुहृन्निष्य सर्वेषां च हिते रतः।**


**धमना मनसा वाचा स धर्म वेद जाजले॥**

यानी तुलाधार जाजलि से कहता है कि सबका मित्र सबके, हितकारी बम करने वाला, मन और याणी से उगी मे रत जो है वही सच्चा 'धार्मिक' है। महाभारत मे 'वनपर्व' मे तो कहा तब कहा गया है कि इस लोक मे जोब भी हिंसा न करता हो ऐसा कौन है? बहुत विचार के बाद यह दिखाई देता है कि सम्पूर्ण अहिंसक कोई नहीं है। 'अहिंसाया तु निरता यत यो द्विजसत्तम—युवत्सव हि हिंसा ते यत्नादल्पतरा भवेत्' (वनपर्व-२०८ ३३-३४) (अहिंसा मे निरत द्विजोत्तम भी हिंसा करते हैं। अतः यह देसना चाहिये कि अल्पतर हिंसा हो, वही अच्छा)। महाभारत काल मे 'धर्म' को सापेक्ष मान लिया गया था—'योग्य काल और योग्य देस मे जो धर्म हो, वही अयोग्यकाल या देस मे अधर्म हो जाता है।' धर्म को परिस्थिति के अनुरूप निश्चित करने की बात यही गई।

यह प्रभावदी विचार आदम प्राचीन भारतीयों का था। आज उममे काफी विवृति आ गई, इसका कारण हमारी ज्ञान की सरस्वती और भक्ति गंगा मे बम की यमुना का काफी मिश्रण होते-होते अनेक सस्त्रतियां या मिश्रण प्रदूषण उसमे होता गया। गंगा-सफाई अभियान पर हमारे सत्ताधारी करोड़ों रूपये व्यय करते हैं, पर मन की इस भागीरथी पतितपावनी धारा से प्रदूषण कैसे दूर हो, इसका विचार नहीं करते। सबसे अधिक चुनौती पश्चिम की औद्योगिक क्रांति और यंत्र युग के आगमन के बाद भारतीय चिंतन, जो समग्र और अखण्ड था उससे 'साकल्य' मे पश्चिमी तबकादो ने काफी बुद्धि-भेद और 'विभक्ति' प्रत्यय पैदा किये। यहा 'कंपरेटिव फिलासफी' नामक निउ मेक्सिको के प्रोफेसर आर्ची बाह्य के ग्रन्थ से (जो उन्होंने स्वयम हमें मेंट मे दिया) एक उद्धरण दे रहा हूँ। वे पृष्ठ ६९-७० पर योरपीय, भारतीय और चीनी दृष्टियों को 'रीजन, इंट्यूशन और एप्रिहेंशन' शब्दा से अभिविहित करते हुए तीन आकृति चित्र देते हैं

१  या तो 'अ' है या अ का नकार' है। दोनों एक साथ नहीं हो सकते (योरप)

२  न 'अ' है, न 'अ का नकार' है। न दोनों 'अस्ति' और नास्ति हैं, न दोनों 'नहीं' हैं। चार तरह का नकार सब गुण बिवक्तो से परिशुद्ध है। (भारतीय)

३  दोनों एक साथ है 'अ' और 'अ का नकार' भी। अस्ति मस्ति का भेद स्पष्ट नहीं। (चीनी)

आर्ची बाह्य के दादो मे—

WILL Differing emphasis can be summarized Europeans idealize willfulness  
Hindus idealize will-lessness Chinese idealize willingness

REASON A Europeans idealize reason Indians idealize intuition Chinese  
accept apprehension

B Europeans idealize being realistic Indians idealize being subjectivistic  
Chinese accept being participatory

दर्शन वा विचार करते समय यह प्रश्न और तीव्र रूप से सामने आता है। पश्चिम के विचारक दर्शन को बौद्धिक व्यापार मानते रहे हैं। दफात के 'मैं सोचता हूँ इसलिए 'हूँ' (कांजिटो अरगो सम) से लगाकर आधुनिकनम अस्तित्ववादियों की 'तथता' (Zin den sachen) तक वही 'बुद्धि' काम में आती रही है। वह 'व्यवसायात्मिका' है, गीता के अनुसार। हमारे दर्शन में बुद्धि को एक साधन मात्र माना गया है। उपनिषद् कहते हैं—न मेधया, न बहुधा श्रुतेन। नायमात्मा प्रवचनेन लभ्य'। इसीलिए हमारे उपनिषद् कहते हैं—

श्रोतव्य श्रुतिवाक्येभ्यो मतव्यश्चोपपत्तिमि

मत्वा तु सतत ध्येय एते दर्शनहेतवः ॥

आत्मा वा श्रवण श्रुतिवाक्या से करें, मनन तार्किक युक्ति या 'उपपत्ति' से करें, निदिध्यासन योग प्रतिपादित ध्यान आदि से करें)

संगीत जला का उदाहरण लें तो उत्तम शास्त्रीय संगीत का श्रवण, नित्य अभ्यास और श्रुतियों का ज्ञान तीनों का परिपाक उत्तम गायक या वादक में आवश्यक होता है। अच्छे और श्रेष्ठ कवि की महाकाव्यों का अध्ययन, श्रवण और छंदालंकारादि काव्य-रीतियों पर अधिकार और 'प्रतिभा' अपूर्व वस्तु निर्माणक्षमा मायात्म्य प्राप्ति (शक्ति) आवश्यक होती है। आज दुर्भाग्य से भारत में और विश्व में ऐसे अनेक तपा-यधित गायक, गीतकार, कविवर करने वाले अज्ञान अपने को सवज्ञ मानकर यत्र-तत्र संचार कर रहे हैं।

हमारी परम्परा में आस्तिक और नास्तिक दोनों तरह के दर्शनों को स्थान रहा है। लौकिक और पारलौकिक वा द्वैतात्मक सम्बन्ध देखने वाले हमारे पददर्शन नीति निरपेक्ष नहीं रहे हैं। मोक्ष प्राप्ति के विभिन्न मार्ग विभिन्न दर्शनों द्वारा बताये गये हैं। पुरुष और प्रकृति एक ही तत्त्व के दो भिन्न गुणधर्मीय पदार्थ मानने से नामरूपात्मक सृष्टि निर्मित होती है। हमारा दर्शन केवल उस विश्लेषण तक सीमित नहीं है, न यह भौतिक तत्वों तक ही सीमित है। वह केवल शब्दच्छल नहीं है, और वह केवल आत्म विस्तार और आत्म विश्लेषण तक मर्यादित नहीं है। पश्चिम के कई दार्शनिक मत-वाद इन सीमाओं से आविष्ट हैं। इसलिए उनमें समग्रता की कमी है। हमने इस प्रश्न में भारतीय दर्शन के विभिन्न पक्षा को प्रस्तुत करके उसकी 'एकोऽ बहुस्याम' और 'अविमर्श विमर्शेषु' दोनों धाराओं और विश्वासों को अक्षत प्रेषित करने का यत्न किया है।

व्यास ने अध्यात्मशास्त्र को चिकित्साशास्त्र की तरह चतुर्व्यूह बताया है रोग, रोग हेतु, आरोग्य और औषध ये चार व्यूह होते हैं। अध्यात्मशास्त्र या दर्शन से भी संसार, मसार-हेतु, मोक्ष और मोक्षोपाय यह चार व्यूह इस प्रश्न में चर्चित हैं। विभिन्न विचारों और अनुशासनों के विशेषज्ञ ने अलग-अलग यातायना ग इस गमिल्लित रचित और प्रक्रिया को यहाँ देखा है। इस 'दर्शन' में दृश्य द्रष्टा-दर्शन का त्रिपुटी गद्योग भी गूँजित है। यंगे तो भारतीय धर्म और दर्शन महासागर की तरह हैं, उनका पूरा आवलन एक घाटे में घुसने से सम्भव नहीं। परंतु अपनी अपनी दूरबीन से इस महाव्योम के दर्शन कराने का यह छोटा प्रयाग है।

'महर्षि' नाम भी उगी तरह ने पूव और पश्चिम के नृवर्गाश्रितियों, इतिहासकारों, समाज शास्त्रियों, मनोविज्ञानियों और वादप्रमेयवा न अनवरत तच्छ ने परिभाषित किया है। यहाँ उसकी कुछ कलाश्रुति का ज्ञान का यत्न किया गया है। उदाहरणार्थ 'मोक्ष-महर्षि' नाम लें। हमारे यहाँ प्राचीन नाम में आन और गामास्य, महासागर और हीमासा, मार्गों और देवी, दिव्य और मानवी, मातृत्व और पितृत्व आदि शब्द-वर्तिकाओं में 'महोदय' कथन और मार्ग वन्द के भेद को आख्यायित किया गया था।

स्मृतिकारो, धर्मशास्त्रियो, अर्थशास्त्र-शिल्पशास्त्र आदि के रचयिताओ ने मानव व्यवहार की व्यक्तित्वगत और समूहगत मीमांसा करके कुछ नियम बनाये, पर वहा भी 'सम्पूर्णता' की दृष्टि को नही छोडा। याचिक को छोडकर केवल लिखित को आधार नही बनाया, न प्रत्येक लोक-संस्कार को अन्तिम सत्य मानकर विदेशी 'अथोपोलोजिस्टो' की तरह उसे अपरिवर्तनीय 'पत्थर की लकीर' माना। साहित्य, कला, संस्कार, आचार आदि में होते जानेवाले परिवर्तनो पर केवल ऐतिहासिक शल्य चिकित्सा नही की, उसमें स्पष्टित जीवत अनुभव का साक्षात्कार किया। आनन्दकुमार स्वामी या रवी द्रनाथ ठाकुर के लोक कला और लोक संस्कृति पर विचार ध्यातव्य हैं। मनुष्य की सत्य, शिव, सुन्दर की निरंतर टोह किस तरह से उसे नित्य ऊर्ध्व-मानस की ओर ले जाती है, यही संस्कृति विचार का मूल तत्त्व है। ( इस ग्रंथ में कुछ लेख उन्ही लोकायत विषयो से संबद्ध हैं।

यह ग्रन्थ समर्पित है हमारे संस्थापक एवं प्रेरणास्रोत श्री माधोदास मूँधडा को जिनकी जन्मतिथि के उपलक्ष्य में आयोजित प्रकाशित किया जा रहा है। वे अत्यंत विनम्र और आत्मविज्ञापन से दूर रहने वाले व्यक्ति हैं। परंतु उनकी सांस्कृतिक विषयों में रुचि और पठ बहुत स्थायी और गहरी है।

अतः मे, इस ग्रंथ की कुछ विशिष्ट उपलब्धियों की ओर पाठकों का ध्यान हम आर्पित करना चाहते हैं —

१ मूलतः यह कल्पना श्री माधोदासजी मूँधडा की ही थी। साहित्य पर तो अनेक ग्रन्थ हिंदी में है, परंतु धर्म और दर्शन के विविध आम्नाओ को संस्कृति के पक्षों के साथ जोड़नेवाले ग्रन्थ कम हैं। अतः इस ग्रंथ की पहली विशेषता यह है कि प्रज्ञावाद तथा मानवतावाद के समन्वय से भारतीय अस्मिता के 'समग्र' रूप में दर्शन कराने का यह प्रयत्न है। जैसे सारा ब्रह्माण्ड एक साथ नहीं देख सकते, दूरबीन से उसके अंश या भाग ही देखे जा सकते हैं, हमारे इन सताइस विद्वानों ने (लेख संख्या वैसे आमुख मिलाकर ३१ है, परंतु दोनों सम्पादकों और मूँधडाजी को मिलाकर चार लेखक इस संख्या में कम किये हैं) अपनी-अपनी विशेषता का परिचय देते हुए इस भारतीय चिन्ताधारा की आकाशगंगा को देखा है।

२ यहाँ लेखक भारत के चारों कोना से यानी कई प्रदेशों से, विभिन्न हिन्दीतर मातृभाषाओं वाले, हिन्दी भाषा-भाषी, विभिन्न धर्मानुयायी, तथा विभिन्न प्रकार की ज्ञान-शाखाओं से और संस्कृतिकम से जुड़े हुए हैं। कुछ अध्यापक आचार्य हैं, कुछ व्यवसायी हैं, कुछ पत्रकार हैं, कुछ संस्थाओं में कार्यरत हैं, कुछ मृज्जनशील साहित्यकार हैं, कुछ समीक्षक और अनुवादक। इसमें अनेक विद्वान् सेवानिवृत्त प्रोफेसर और शोधकर्त्ता रहे हैं, दो भूतपूर्व कुलपति हैं, एक पुरातत्त्व संग्रहालय के प्रधानाधिकारी, एक उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान और एक राष्ट्रभाषा परिषद ( बिहार ) से सम्बद्ध। एक प्रख्यात संगीतवेत्ता हैं, तो अनेक संस्कृतविद। महाराष्ट्र से मिथिला तक, असम से आंध्रप्रदेश तक, राजस्थान से कर्नाटक तक, अलीगढ़ से अहमदाबाद तक, और कोल्हापुर से कलकत्ता तक के लेखक इस संग्रह में हैं। इस प्रकार से समूचे भारत का आंशिक प्रतिनिधित्व, इस ग्रंथ में हो गया है।

३ विषयों का वैविध्य इस ग्रंथ की और एक विशेषता है। 'सत्य, शिव, सुन्दर' इन तीन मूल्यों की हम सदा चर्चा करते हैं। परंतु वे अमूर्त तत्त्व हमारे जीवन में प्रत्यक्ष वाक्षुष वास्तव में बनकर, ऐंद्रिक सम्बेदनाएँ बनकर, उनसे निमित्त अवबोध और सजाएँ बनकर आते हैं। कई शब्दों, पदांशों, बिम्बों, प्रतीकों, संकेतों और मिथकों का समेकन होकर हमारी संस्कृति, उसका मूलाधार दर्शन और आचरण का मेरुदण्ड धर्म निमित्त होता है। वह केवल कर्म-धर्म-संयोग नहीं, वह समन्वय और सश्लिष्टि है। उसकी ओर हर लेखक ने अपना विचार-निर्देश किया है।

दर्शन का विचार करते समय यह प्रश्न और तीव्र रूप में सामने आता है। पश्चिम के विचारक दर्शन को बौद्धिक व्यापार मानते रहे हैं। दासत के 'मैं' मोरता है 'इगलिंग' 'हूँ' (माजिटो अरगो सम) से लगाकर आधुनिकतम अस्तित्ववादियों की 'तथता' (Zin den sachen) तक यही 'बुद्धि' नाम में जाती रही है। यह 'व्यवसायात्मिका' है, मोरता के अनुसार। हमारे दर्शन में बुद्धि को एक साधन मात्र माना गया है। उपनिषद कहते हैं—'अमेधया, न बहुधा श्रुते। ताममात्मा प्रयत्नान् लभ्य'। इसलिए हमारे उपनिषद कहते हैं—

धोतव्य श्रुतियाश्चेभ्यो मतव्यश्चोपपत्तिभि

मत्वा तु सतत छेष एते दर्शनहेतव ॥

आत्मा या श्रवण श्रुतिवाक्यों से नहीं, मनन तार्किक मुक्ति या 'उपपत्ति' से नहीं, निदिध्यासन योग प्रतिपादित ध्यान आदि से करें)

संगीत कला का उदाहरण लें तो उत्तम शास्त्रीय संगीत या श्रवण, नित्य अभ्यास और श्रुतियों का ज्ञान तीनों का परिपाक उत्तम गायन या वादन में आवश्यक होता है। अच्छे और श्रेष्ठ कवि को महाकाव्यों का अध्ययन, श्रवण और छंदालंकारादि वाच्य-रीतियाँ पर अधिकार और 'प्रतिभा' अपूर्व वस्तु निर्माणशक्ति या यथार्थ ग्राहिणी शक्ति आवश्यक होती है। आज दुर्भाग्य से भारत में और विश्व में ऐसे अनेक तथ्यांकित गायक, गीतकार, कविता करने वाले अजनब अर्पण को सच मानकर यत्न-तप संचार कर रहे हैं।

हमारी परम्परा में आस्तिक और नास्तिक दोनों तरह के दर्शनों को स्थान रहा है। लौकिक और पारलौकिक का द्वैतात्मक सम्बंध देवने वाले हमारे पठदर्शन नीति निरपेक्ष नहीं रहे हैं। मोक्ष प्राप्ति के विभिन्न मार्ग विभिन्न दर्शना द्वारा बताये गये हैं। पुरुष और प्रकृति एक ही तत्त्व के दो भिन्न गुणधर्मीय पदार्थ मानने से नामरूपात्मक मृष्टि निर्मित होती है। हमारा दर्शन केवल उस विश्लेषण तक सीमित नहीं है, न वह भौतिक तत्त्वों तक ही सीमित है। वह केवल शब्दच्छल नहीं है, और वह केवल आत्म विस्तार और आत्म विश्लेषण तक मर्यादित नहीं है। पश्चिम के बड़े दार्शनिक मत बाद इन सीमाओं से आविष्ट हैं। इसलिए उनमें समग्रता की कमी है। हमने इस ग्रंथ में भारतीय दर्शन के विभिन्न पक्षों को प्रस्तुत करने उसकी 'एकाग्र बहुस्याम' और 'अविभक्त विभक्तपु' दोनों धाराओं और विश्वासा को अज्ञात प्रेरित करने का यत्न किया है।

व्यास ने अध्यात्मशास्त्र की चिकित्साशास्त्र की तरह चतुर्व्यूह बताया है रोग, रोग हेतु, आरोग्य और औषध ये चार व्यूह होते हैं। अध्यात्मशास्त्र या दर्शन से भी ससार, मसार-हेतु, मोक्ष और मोक्षोपाय यह चार व्यूह इस ग्रंथ में चर्चित हैं। विभिन्न विचारों और अनुशासनों के विशेषज्ञों ने अलग-अलग वातायना से इस मशिल्लिष्ट रिक्त और प्रक्रिया को यहाँ देखा है। इस 'दर्शन' में दृश्य द्रष्टा दर्शन का त्रिपुटी संयोग भी सूचित है। वैसे तो भारतीय धर्म और दर्शन महासागर की तरह हैं, उनका पूरा आकलन एक छोटे से ग्रंथ से सम्भव नहीं। परंतु अपनी अपनी दूरबीन से इस महाव्योम के दर्शन कराने का यह छोटा प्रयास है।

'संस्कृति' शब्द भी उसी तरह से पूर्व और पश्चिम के नृवशास्त्रियों, इतिहासकारों, समाज शास्त्रियों मनोवैज्ञानिकों और वाङ्मयसेवकों ने अनेक तरह से परिभाषित किया है। यहाँ उसकी कुछ कलाओं को जानने का यत्न किया गया है। उदाहरणार्थ 'लोक-संस्कृति' शब्द लें। हमारे यहाँ प्राचीन काल से आप और सामाज्य, महायान और हीनया, मार्गी और देशी, दिव्य और मानवी, सात्विक और राजसी आदि शब्दावलियों में 'एलीट कल्चर' और 'मास कल्चर' के भेद को आख्यायित किया गया था।

स्मृतिकारो, धर्मशास्त्रियों, अर्थशास्त्र-शिल्पशास्त्र आदि के रचयिताओं ने मानव व्यवहार की व्यक्तिगत और समूहगत मीमांसा करके कुछ नियम बनाये, पर वही भी 'सम्पूर्णता' की दृष्टि को नहीं छोड़ा। वाचिक को छोड़कर केवल लिखित को आधार नहीं बनाया, न प्रत्येक लोक-संस्कार को अंतिम सत्य मानकर विदेशी 'अथोपोजिस्टो' की तरह उसे अपरिवर्तनीय 'पत्थर की लकीर' माना। साहित्य, कला, संस्कार, आचार आदि में होते जानेवाले परिवर्तनों पर केवल ऐतिहासिक शल्य-चिकित्सा नहीं की, उसमें स्पष्टित जीवन अनुभव का साक्षात्कार किया। आनन्दकुमार स्वामी या रवी द्रनाथ ठाकुर के लोक कला और लोक-संस्कृति पर विचार ध्यातव्य हैं। मनुष्य की सत्य, शिव, सुन्दर की निरन्तर दोह किस तरह से उसे नित्य ऊर्ध्व-मानस की ओर ले जाती है, यही संस्कृति विचार का मूल तत्त्व है। (इस ग्रंथ में कुछ लेख उही लोकायत विषयों से संबद्ध हैं।)

यह ग्रंथ समर्पित है हमारे सस्थापक एवं प्रेरणास्रोत श्री माधोदास भूषडा की जिनकी जन्मतिथि के उपलक्ष्य में आयोजित प्रकाशित किया जा रहा है। वे अत्यंत विनम्र और आत्मविज्ञान से दूर रहने वाले व्यक्ति हैं। परन्तु उनकी सांस्कृतिक विषयों में रुचि और पैठ बहुत स्थायी और गहरी है।

अतः, इस ग्रंथ की कुछ विशिष्ट उपलब्धियों की ओर पाठकों का ध्यान हमें आकर्षित करना चाहते हैं —

१ मूलतः यह कल्पना श्री माधोदासजी भूषडा की ही थी। साहित्य पर तो अनेक ग्रंथ हिंदी में हैं, परन्तु धर्म और दर्शन के विविध आम्नाओं की संस्कृति के पक्षों के साथ जोड़नेवाले अथ-कर्म हैं। अतः इस ग्रंथ की पहली विशेषता यह है कि प्रज्ञावाद तथा मानवतावाद के समन्वय से भारतीय अस्मिता के 'समग्र' रूप में दर्शन कराने का यह प्रयत्न है। जैसे सारा ब्रह्माण्ड एक साथ नहीं देख सकते, दूरबीन से उसके अंश या भाग ही देखे जा सकते हैं, हमारे इन सत्ताइस विद्वानों ने (लेख सख्या जैसे आमुख मिलाकर ३१ है, परन्तु दोनों सम्पादकों और भूषडाजी को मिलाकर चार लेखक इस सख्या में कम किये हैं) अपनी-अपनी विशेषता का परिचय देते हुए इस भारतीय चिन्ताधारा की आकाशमार्ग को देखा है।

२ यहाँ लेखक भारत के चारों कोनों से यानी कई प्रदेशों से, विभिन्न हिंदीतर मातृभाषाओं वाले, हिंदी भाषा-भाषी, विभिन्न धर्मानुयायी, तथा विभिन्न प्रकार की ज्ञान-शाखाओं से और संस्कृति-कर्म से जुड़े हुए हैं। कुछ अध्यापक आचार्य हैं, कुछ व्यवसायी हैं, कुछ पत्रकार हैं, कुछ संस्थाओं में कार्यरत हैं, कुछ सृजनशील साहित्यकार हैं, कुछ समीक्षक और अनुवादक। इसमें अनेक विद्वान् सेवानिवृत्त प्रोफेसर और शोधकर्त्ता रहे हैं, दो भूतपूर्व कुलपति हैं, एक पुरातत्त्व संग्रहालय के प्रधानाधिकारी, एक उत्तर प्रदेश हिंदी संस्थान और एक राष्ट्रभाषा परिषद (बिहार) से सम्बद्ध। एक प्रख्यात संगीतवेत्ता हैं, तो अनेक संस्कृतविद्। महाराष्ट्र से मिथिला तक, असम से आंध्रप्रदेश तक, राजस्थान से कर्नाटक तक, अलीगढ़ से अहमदाबाद तक, और कोल्हापुर से कलकत्ता तक के लेखक इस संग्रह में हैं। इस प्रकार से समूचे भारत का आंशिक प्रतिनिधित्व, इस ग्रंथ में हो गया है।

३ विषयों का वैविध्य इस ग्रंथ की ओर एक विशेषता है। 'सत्य, शिव, सुन्दर' इन तीन मूल्यों की हम सदा चर्चा करते हैं। परन्तु वे अमूर्त तत्त्व हमारे जीवन में प्रत्यक्ष चाक्षुष वास्तव में बनकर, ऐंद्रिय सम्बेदनाएँ बनकर, उनसे निर्मित अवबोध और सज्ञाएँ बनकर आते हैं। कई दार्ढ्य, पदांश, बिम्बों, प्रतीकों, संकेतों और मिथकों का समेकन होकर हमारी संस्कृति, उसका मूलधार दर्शन और आचरण का मेरुदण्ड धर्म निर्मित होता है। वह केवल कर्म-धर्म-संयोग नहीं, वह समन्वय और सश्लिष्ट है। उसकी ओर हर लेखक ने अपना विचार निर्देश किया है।

४ 'प्र-ज्ञा' का अर्थ है विशेष ज्ञान । विभिन्न अनुशासनों के भीतर क्या अन्त सम्बन्ध हैं और परस्पर-सघात से निमित्त नई उद्भावनाएँ सामने आती हैं, उनकी ओर यह ग्रन्थ हमें ले जाता है । यह केवल प्राचीन विचारों का स्पष्टीकरण, उन पर भाष्य या सूक्ति-संग्रह नहीं है । नवीन युग में, नयी चुनौतियों के परिप्रेक्ष्य में उन सनातन और शाश्वत, 'आयसत्यो' का क्या नया अर्थ, कौनसा नया सद्गम और स्वरूप हमारे जीवन के लिए प्रकाश प्रयोगी सिद्ध होगा, यह भी इन लेखों को पढ़ने पर जाना जा सकता है ।

५ यह ग्रन्थ जैसे प्राचीन या अर्वाचीन का केवल निरूपण नहीं है, वैसे ही क्षणिक और कालातीत, विगत और आगत के बीच जो जीवन और प्राणवान अविच्छिन्नता है, उसका द्योतन भी इन लेखों में है । व्याकरण की दृष्टि क्या है, चारों आचार्यों और ब्रह्मसूत्र भाष्यकारों के प्रस्थानविदु कहा है, भारतीय मनीषा की यात्रा किन सायक निगमागम धाराओं, मार्गों और देशी परम्पराओं और तत्र की ओर सवतन्त्र-स्वतन्त्र दिशाओं से गुजरी है, उसका भी एक सक्षिप्त आलेख यहाँ प्रस्तुत है ।

६ यथासम्भव, हमारे विद्वान लेखकों ने सामान्य पाठक का ध्यान रखा है । बहुत सूक्ष्म विवरणों या विषय की ऐसी शास्त्रीय या तकनीकी उलझनभरी वीथियों में हमारे विचारों को नहीं भटकाया है, जहाँ कदम-कदम पर 'यक्ष-प्रश्न' उपस्थित हो, या जहाँ रहस्य अधिक गूढ़ और गाढ़ बनता जाये । वाचनीयताको ध्यान में रखकर लोकसाहित्य को भी इस विचार-यात्रामें आधार बनाया गया । विदुषी महिलाओं ने भी विद्वान पुरुष लेखकों के समान बौद्धिक सतह पर अपना योगदान प्रस्तुत किया है ।

७ जयशंकर 'प्रसाद' की जन्मशतीका वष होने से एक लेख हिन्दी के इस अध्यात्म और मनोविज्ञान के काव्य में सहज पिरोनेवाले महाकवि के स्मरण में भी जोड़ दिया गया है । कोई 'कामायनी' कार को स्पष्टकारिका से अनुप्रेरित काश्मीर शैवदर्शन का समर्थक मानता है, तो कोई आनन्दवादी । कोई उन्हें ऐतिहासिक नाटककार मानता है, तो कोई उपन्यासों में सामाजिक यथार्थवाद का प्रवक्तृ । 'प्रसाद' केवल अतीतो मुखी नहीं है, वे तो भारत की अज्ञातशत्रु कामना के प्रेमपरिचय हैं, वे प्रकृति की लहर कानन कुसुम और झरने में ही नहीं देखते, वे आधी में आकाशदीप और छाया-प्रतिध्वनि के चित्राधार हैं, वे भारत की ऊजस्विता के 'एक धूँट' हैं, वे 'रम्याणि वीक्ष्य' में भी 'करुणालय' हैं । इस प्रकार से यह लघु ग्रन्थ शिव और शक्ति, वंष्णव चेतना और बौद्ध करुणा, वेदात का निरपेक्ष और जँनो का सापेक्ष, पुराणों की नानावर्णी व्याख्याएँ और दृश्य-श्रव्य कलाओं के अनेकआयामी 'इन्द्रजाल' की भी झलक या झलकी दिखाता है । एक तरह से यह ग्रन्थ जानकारों के लिए और सोचने की सामग्री देता है, जो नौसिखे हैं उन्हें और जानने की जिज्ञासा जगाने को प्रेरित करता है । एक ही ग्रन्थ में इतनी विविधता में एकता, भूँछड़ाजी के व्यक्तित्व व मृदु दृढ़ स्वभाव के अनुरूप ज्ञान-दान और भक्ति शक्ति की ही महत्ता अधोरेखित करता है ।

इस ग्रन्थ को आप सहृदयों और सुबुद्ध पाठकों के समक्ष रखते हुए हमें बड़ी प्रसन्नता है ।

वसन्त पंचमी

सं० २०४५

दिनांक १० फरवरी १९८९

साम्प्रदायन विनोद  
प्रभाकर माचवे  
जयकिशनदास सादानी

## अनुक्रमणिका

### भूमिका

अविभक्त विभक्तेषु (आमुख लेख)

डा० प्रभाकर माववे

( 1 )

एक

### धर्म

भारतीय इतिहास चिन्तन के मौलिक सूत्र

धर्म-अध्यात्म की मानव वादी प्रवृत्ति

गीता में पुरुषोत्तम योग

पातञ्जल योग और आधुनिक विज्ञान

स्मृतियों में नीतिशास्त्र

श्री विद्या श्री यत्र

समग्र अवचेतन धर्म एवं मनोविज्ञान का समन्वय

पुराण तन्त्र नवीन दृष्टि

तन्त्र रहस्य

प्रो० भुवनेश्वर राय

७

डा० एन के देवराज

१८

डा० सुधाकर शोकाककर

२४

डा० ना वि करवेलकर

३६

डा० के आर जोशी

५०

प्रो० कल्याणमल लोढा

६३

प्रो० भवानी शंकर उपाध्याय

७९

डा० जनार्दन राव चेलेर

८९

डा० मारुति नन्दन पाठक

१००

### दर्शन

भारतीय संस्कृति में शैवदर्शन

व्याकरण दर्शन

शांकर वेदान्त—केवलार्थ

विशिष्टाद्वैत दर्शन (रामानुजाचार्य)

श्री मध्वाचार्य प्रणीत द्वैत दर्शन

वेदान्त दर्शन श्री वल्लभाचार्य

श्री अरविन्द दर्शन

भारतीय वैष्णव साहित्य

बौद्ध दर्शन अवदान साहित्य और वि

जैन दर्शन स्याद्वाद या अनेकान्तवाद

डा० धीनापाणि पाटनी

११५

डा० उमाशंकर शर्मा 'श्रुति'

१२६

जयविश्वनाथ सादानी

१३६

प्रो० विश्वनाथ शुक्ल

१५४

प्रो० ना नागप्पा

१६९

प्रो० के. वि. नायडू

१९०

डा० इ. वेंकट

२१५

डा० जगदीश गुप्त

२१७

डा० श्यामभक्त

२२२

गणेश-एल्वानी

२३३



## संस्कृति

भारतीय संगीत शास्त्र में निगम आगम धारा का अनुप्रवेश	डा० प्रेमलता शर्मा	२३९
भारतीय शिल्प में अंतरधर्मीय प्रतीक	डा० आर सी शर्मा	२५४
भारतीय चित्रकला और धर्म	डा० प्रभाकर भावने 'चित्रभानु'	२६४
भारतीय संस्कृति बनाम ब्रिटिश संस्कृति	डा० सुमति अम्बर	२८१
मिथक क्या है आधुनिक परिप्रेक्ष्य में	डा० उषा पुरी	२८८
सुख एक चिन्तन	माधोदास भूषण	२९८
भारतीय संस्कृति के व्याख्याता जयशंकर प्रसाद	डा० एस टी० नरसिंहाचारी	३०६

## राष्ट्रीय एकता

राष्ट्रीय एकीकरण लोक साहित्य का सन्दर्भ	डा० विद्या विन्दु सिंह	३१९
राष्ट्रीय एकता में सत्त कवियों की भूमिका	डा० मिथिलेश कुमारी मिश्र	३२५
राष्ट्रीय एकता में महिलाओं का योगदान	डा० सीता राठौड़	३३५
प्रज्ञा प्रसाद के प्रभावों से भारत का भर्तृवाक्य	प० अक्षयचन्द्र शर्मा	३४७
लेखक परिचय		३५६

## अविभक्तं विभक्तेषु

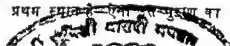
डॉ० प्रभाकर माचवे

भारतवासी एक हैं या अनेक, या एक में अनेक हैं, या अनेक में एक, यह प्रश्न प्राचीन काल से आज तक भारतवासियों को, और उससे भी अधिक भारत में जब बाहर के विभिन्न सभ्यता वाले प्रवासी, व्यापारी, प्रचारक, प्रशासक आने लगे, तो उनको चर्चित करता रहा है। और इस अस्पष्टता, एकता, एकात्मता, निरंतरता, सनातनत्व, अतः सलिला अभेद-भावना और अद्वैत का निरूपण और अथ शोधन अनेक विद्वान अपने-अपने ढंग से करते आ रहे हैं। 'एक सत् विप्रा बहुधा वदति', 'नाना विवाचसा', 'तत्त्वमसि' आदि अनेक वचन इसकी पुष्टि करते हैं कि जैसे अनेक नदियाँ एक समुद्र में जाकर मिल जाती हैं (और पुन उसी समुद्र से मेघमार्ग से जल प्रवाहों में नद नदी रूप ग्रहण करती हैं) वैसे ही सब देवों को नमस्कार पहुँच जाता है, जब हम एक देव की उपासना करते हैं, या 'सर्वे देव नमस्कार वेशव प्रतिगच्छति'। यह बात प्राचीन काल से हमारे मन में संस्कार की तरह चली आ रही है कि नर और नारायण दो नहीं हैं, पिण्ड और ब्रह्माण्ड एक हैं, जो घट में है वही घट के बाहर है, इसलिए हमारे भगवान अवतार लेते हैं, और मनुष्य पचभूतों में एकाकार हो जाता है, सदेह स्वर्ग जाता है या प्रतीक रूप से कहे तो आत्मा ऊर्ध्व सतरण कर परमात्म रूप हो जाता है। आनन्दयात्री रवीन्द्रनाथ इसी को 'आनन्दम् रूपम् अमृतम्' कहते हैं, इसी को महात्मा गाँधी ने 'ईशावास्यमिदं सर्वम् यत्किंच जगत्याजगत्' माना, और इसे ही योगी अरविंद पूर्णयोग (इष्टिप्रल योग) कहते हैं। शब्द अलग-अलग हो, परंतु सब का आशय प्रायः एक ही है।

इस अनेकता में एकता की समस्या को हम भौगोलिक, भू भौतिकीय, ऐतिहासिक, सभ्यता के इतिहास में मानवी कृतियों की शाश्वत सम्पदा—भाषा साहित्य, कला-शिल्प आदि की दृष्टि से और समाज वैज्ञानिक मनावैज्ञानिक या दार्शनिक-वैज्ञानिक दृष्टियों से देख सकते हैं। सम्पूर्ण विचार तो एक ग्रंथ के आवार में भी नहीं समायेगा, चूँकि भारत तत्त्व की व्याप्ति देश और काल दोनों ही परिमाणों में विद्याल, विस्तृत, विराट और विश्वव्यापी है, परंतु एक लेख में, सूत्ररूप में, उस क्लिष्ट समस्य, विरोधों में भी अविरोध और मध्यां में भी ममकाय, द्वंद्व में भी द्वंद्वता की भाँवी हम देने का यत्न करेंगे।

( १ )

सबप्रथम दश नाम ही लें। भारत, भारतवर्ष, आर्यावत, जबूदीप, इण्डिया, हिंदुस्तान आदि अनेक अभिधान हमारी जन्मभूमि, मातृभूमि के हैं। भागवत पुराण में इसे 'अजनाभ वष' नाम भी दिया गया। 'अज' अर्थात् अज मा भगवान विष्णु के नाभिकमल में जो चतुर्मुख ब्रह्मादेव विराजमान है वे ही सृष्टिकर्ता या प्रजापति हैं। यानी भारत मानव की उत्पत्ति का प्रथम स्थान है, यानी भारत का विश्वास है।



वायुपुराण में इस देश को हैमवत वर्ष भी कहा गया है। यानी जिस देश की उत्तर की सीमा में हिमवान् पर्वत है, वही यह देश है। तीसरा नाम कामुक वर्ष भी था। कामुक का अर्थ है धनुष्य। वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार हिमालय प्रत्यक्षा और समुद्र की ओर जो दक्षिण में भारत का भू प्रदेश है वह खिचा हुआ धनुष है। माक डेय पुराण में भारत को कूमसस्थान कहा गया है। इस वक्ष्य का मुख पूर्व की ओर है। पीठ हिमालय है, और इसके नौ हिस्से हैं। यह जनपद सूची बराह मिहिर की 'बृहत्संहिता' के चौदहवें अध्याय में दी गई है। अथ कई ज्योतिषग्रन्थों में, जैसे नरपति जयचर्या या पराशरादि मुनिकृत ग्रन्थों में यह नाम पाये जाते हैं। घर के आगे रागेली में कूम बनाते हैं।

एक व्युत्पत्ति यह है कि स्वायम्भुव मनु के प्रियव्रत, प्रियव्रत के नाभि, नाभि के ऋषभ, और ऋषभ के सौ पुत्रों में ज्येष्ठ थे भरत। वायुपुराण में इस भरत को महाभागवत और महापराश्रमी बताया गया है। उसे हैमवत के दक्षिण का देश राज्य करने के लिए दिया गया। उसी भरत के नाम से भारत बना। यही बात भागवत में और माकण्डेय पुराण में कही गई है। महाभारत में दुष्यत के पुत्र भरत से भारतकुल और उसी के नाम पर भारत बना। इस प्रतापी राजा ने अनेक अवधमेध किये, ऐतरेय ब्राह्मण कहता है। शतपथ ब्राह्मण के अनुसार यमुना किनारे ७८ यज्ञ और गगातटपर ५५ यज्ञ उस राजा भरत ने किये। इन यज्ञों से सारे भारत में राजनैतिक एकता हुई, ऐसा भी कुछ कुछ लोगों का विश्वास है। ऋग्वेदकालीन भरत नामक एक पराश्रमी जाति ने विपाशा और शुतुद्री नदियों को पार कर भरत जनपद स्थापित किया, जो कुरु क्षेत्र था। ब्राह्मण काल में कुरु पांचाल के क्षत्रियों में इस जनपद का समावेश हुआ। पाणिनि के समय तक भरत जनपद को याद किया जाता रहा। यही नाम बाद में पूरे भारत को व्याप्त करने लगा। आज के कुरुक्षेत्र (हरियाणा) और पांचाल (पंजाब) को मिलाने और फिर भी दोनों नामों को अलग-अलग रखकर एक समास बनाने 'कुरु पांचाल' की समस्या ढाई तीन हजार बरस पुरानी लगती है।

कौपीतिक ब्राह्मण में "अग्निर्वै भरत सर्वे देवेभ्यो हव्य भरति" (अग्नि ही भरत है, चूंकि यजमान ने दिया हुआ हविद्रव्य लेकर वह देवताओं के भांडार भरता है)। शतपथ ब्राह्मण में अग्नि को विविध प्रजाओं का पालक माना गया। महाभारत में भी कहा गया कि भरत अग्नि बनकर लोगों में प्रसृत हुआ। बाद में जहां उस अग्नि को शुद्ध और निरंतर रखने के लिए आर्यों में अग्निपूजा अग्निहोत्र अग्नि साध्य आदि चले। ध्यातव्य है कि अग्नि एकमात्र देवता है जिसे दाढ़ी-मूँछ पारसीक शिल्प की तरह मिलती है और मेघ उसका वाहन है। इसीलिए अग्नि पूजक पारसी भारत में बस गये। उनका विरोध नहीं हुआ।

इस सारे विवेचन से एक बात सिद्ध हुई कि 'भारत' नाम में ही भौगोलिक सीमाओं वाला राज्य, किसी जनपद के विशेष लोग और उनकी सम्मिश्र व्युत्पत्ति तथा उसके मत विश्वास लोकाचार आदि सांस्कृतिक विकास के प्रतीक सब एकाकार हो गये। भारत एक देश का नाम हो गया, भारत जनता का नाम हुआ। भारत एक विचार-पद्धति का नाम हो गया यथा भारत सावित्री भारत संहिता। एक गङ्गाचाय का नाम भारती वृष्णतीय बना। मरुस्वती को 'भारती' कहने लगे। वादेवी कुमारी है। भारत को 'कुमारी द्वीप' भी कहा जाता है। बौद्ध ग्रन्थों में जम्बूद्वीप का एक हिस्सा भारत कहा गया। मामानी राजाओं का पहलवी भाषा में एक शिलालेख पेंकुली में मिला है। उसमें इसे हिंदू (मिथु) देग कहा गया। वही ये यूनानियों ने यह शब्द उठा लिया और 'इ दोम' कहने लगे। चीनी भाषा में प्राचीन का नाम चिन्-नू देग के नाम से इसे सम्बोधित किया गया।

तब भारत की भौगोलिक सीमाएँ वैसी नहीं थी, जैसी आज हैं। पुराणों के अनुसार जम्बू द्वीप का जो भूगण्ड गिनाये गए हैं उनमें से कई स्वतंत्र देग हो गये हैं। जैसे इन्द्रद्वीप तो अदमान

द्वीप समूह है। वैसे मलयद्वीप है, ताम्रपर्ण शीलका, नागद्वीप निकोबार द्वीप समूह है, वारुण बोनियो द्वीप है, गमस्तिमान (शायद सुवर्णद्वीप मुम्भन कुम्भो—'सुमात्रा' हो), 'सौम्य' और 'गर्भव' का पता नहीं लगता (शायद 'बाली' हो), और कुमारी द्वीप या भारत। तमिल माध्य में भी कपाटपुरम् पता नहीं रहा समुद्र में लुप्त हो गया। गुप्तकाल यानी पुराणकाल के बाद धीरे-धीरे इस विशाल भूभाग के कई हिस्से अलग-अलग हो गये। जैसे सरस्वती नदी लुप्त हो गई, गांधार बंदहार बन गया। भोट देश तिब्बत। और इसी प्रकार से कितने कितने अग बग कलिंग उपविभाजन होते चले गये। ब्रह्मावत से पुरक्षेत्र, मरस्य, शूरसेन, पाचाल जनपद बने, जो मनु के समय में 'मध्यदेश' कहलाता था। सीवीर (मिथ) और आनत (गुजरात), कयोज और कपिश, मूजवत और वाल्हीक कभी भारत के अंग थे। परन्तु उस सारे इतिहास में जाने से बेचक यही मिलेगा कि अगागी भाव से आज भी कई भारतीय प्रभाव, मन्वावशेष, जीवित लोक-नृत्य परंपराएँ, उपागनापद्धतियाँ, भाषा सहवर्तित्व वहाँ मिलता है। चाहे वे इन्दोनेसिया के व्यक्ति नाम हो या बाली के नृत्य, अगबोरवाट और बोरोबुदोर के मंदिर हा, या तिब्बती लिपि और बौद्ध भित्तिचित्र, बामिया (अफगानिस्तान) का विराट बुद्ध हो या नेपाल के पशुपतिनाथ—ऐसा बहुत कुछ मध्य पूर्व और सुदूर पूर्व में ऐतिहासिक सांस्कृतिक साक्ष्य फैला है जो सिद्ध करता है कि भारत में अलग-अलग होने पर भी वहाँ भारत के तबु अभी भी अवशिष्ट हैं। राजनेतर ने 'बाव्यमीमामा' में ठीक ही कहा कि "बयाकुमारी से बिन्दु सरोवर तक (यानी मानसरोवर तक) भारत का चरवर्ति क्षेत्र था।"

अब स्थिति भिन्न है। मानसरोवर जाना हो तो चीनियों से अनुमति-पत्र लेना पड़ेगा। तक्ष-गिला के लिए पाकिस्तानियों से। बामिया के लिए अफगानियों से। सिंहगिरी या सिमिंगिया के लिए श्रीलंका वालों से। डाकिय देवी क्षेत्र (ढाका) के लिए बांग्लादेशियों से। और यह सूची लंबाई जा सकती है। यह तो हुआ राजनीति का भूगोल पर आक्रमण। पर हमारे देश के प्रवासी और उन (पड़ोसी) देश में भारत में आनेवाले प्रवासी लिखते और कहते नहीं अघाते कि लाओस में रामकथा है, इन्दोनेसियाई मंदिरों में महाभारत के पात्रों के 'वायाग' (काण्ड-पुतलिका नृत्य) होते हैं। सिंहल और नेपाल, बाली और सुमात्रा के नाम तक इतने भारतीय हैं। भडारनायक, जयवर्द्धन, प्रेमदास, सुकण, नरोत्तम, मिहानुक, रामकांत, निशान, महेंद्र, त्रिभुवन आदि। यानी कुछ ऐसा है जो चाह नाम रूपात्मक ही क्यों न हो परन्तु वह शेष है। बांग्ला देश की स्थिया शाल की चूड़ियाँ पहनती है, और सिद्धार भी लगाती है। वहाँ के और भारत के लोकगीत और लोक नाट्यों में विलक्षण समानताएँ हैं। यानी हम विभक्त होकर भी पुन कहीं न कहीं एक ही हैं। सिर्फ हमारी तथाकथित 'राष्ट्रीयता' या 'नागरिकता' भिन्न कर दी गई है पर लक्ष्मीप्रसाद देवकोटा (नेपाल) की कविता काजो नजरल इस्लाम (जो बांग्ला देश में मरे) से कैसे भिन्न है? या फज और फिराक में क्या कोई समान सूत्र नहीं है? भारत और बांग्ला देश के राष्ट्रगीत एक ही महाकवि की लेखनी से निरृत हुए जिसने अपनी 'गीताजलि' में और प्रसिद्ध प्रार्थना में लिखा—

हे मार चित्त, पुण्यतीर्थे जागा र धीर

एइ भारतेर महामानवेर सागर तीरे।

बेह नाहि जाने, बार आह्वाने, कत मानुपेर धारा

दुर्वाग्न खोते एलो कोषा हते, समुद्रे होलो हारा।

हथाय आय, हेथाय अनाय, हेथाय द्राविड चीन

गक हूण दल, पाठान, भोगल एक देहे होला लीन।

(रवीन्द्रनाथ ठाकुर 'भारततीर्थ')

प्रता प्रवीप/तीन

१९४७ के भयानक देश विभाजन के बाद हम 'विभाजन' शब्द से उसी तरह डरते हैं, जैसे 'आतंकवादों' शब्द से। परन्तु हम भारत / पाकिस्तान तक नहीं रवे। पाकिस्तान का अग वांगलादेश भी स्वतंत्र हुआ। हमने १९५६ में भाषावार प्रांत बनाये। क्षेत्रीयता को बढ़ावा मिला। अब परिदृश्य यह है कि कोई भी भारत का प्रदेश इस 'अलगाववाद' के भयानक प्रदूषण से बचा नहीं है। हर दो प्रदेशों की सीमा पर तनाव है। प्रदेश प्रदेश में जातीय अल्पसंख्यकों ( एथनिक माइनोरिटी ) का सगठन है। वे विच्छिन्न होने की धमकिया दे रहे हैं। हिंसक घटनाओं से डबाव डालना चाहते हैं और पता नहीं यह प्रायद्वीप कितने उपखण्डों और उप-उप प्रदेशों, 'स्तानों' और 'लैंडों' में बंट जायेगा।

## २

भाषा मनुष्य मनुष्य के बीच में भावों के आदान प्रदान का सबसे बड़ा वरदान था। पर धीरे-धीरे उसे हमने अभिशाप में परिणत कर दिया। कुछ भाषाएँ वर्ग विशेष, जाति विशेष, स्थान विशेष की विशेषाधिकारवती हो गई और भाषिक अस्मिता का अहंकार हमें और सर्वांग बनाता चला गया। हमारी पुरानी भाषाएँ, बड़ी भाषाएँ, व्यापक प्रदेशों में फैली और बहुजन समाज जिन्हें समझता था वे भाषाएँ कितनी उदार थी, कितनी सबसम्राट्ठिका थी इसका उदाहरण संस्कृत से ही मैं देता हूँ। दुर्भाग्य से उस भाषा को हमने 'देववाणी' बनाकर एक अभिजात वर्ग की दासी बना डाला। संस्कृत में अन्य भाषाओं से कितने शब्द लिये गये थे ( जैसे कि संस्कृत के अनेक शब्द द्राविड कुल, मगोल कुल दारद-कुल और ईरानी तथा स्लाव कुल की भाषाओं में हैं) उनकी छोटी-सी तालिका नीचे दे रहा हूँ।

कोल, मुण्डा आदिवासी भाषाओं से—उदुह	(हिन्दी—चूहा)
बदली	( „ केला)
कर्पास	( „ कपास) भीक कर्पासोस
ताबूल	( „ पान)
मरीच	( „ मिच)
लागल	( „ हल)
सपप	( „ सरसो)
नारियेल	( „ नारियल)
गुवाक	( „ मुपारी)
हरिद्रा	( „ हल्दी)
शू गवेर	( „ अद्रक)
गगा	( तिब्बती—त्सोग, थाई—खाग, चीनी—किआग, अनामी—खोज ग)

द्राविड भाषाओं से—अनल (हिन्दी—आग)

उलूखल ( „ उखल)

बज्जल ( „ बाजल)

बटिन, बलुप, नटु पाक, बानन, बुटिल, बुड, केतप, कोण,

यल गड धदन, चिकनन, खडा, तूल, दड, नय, निबिड, नीर,

पटोल, पडित, पल्ली, पिड, बक, बल, बिडाल, बिल, बिल्व, मटची (अथ टिडडी) — यह उपनिषद में भी हैं। मयूर, मल्लिका, मति, महिला माला, मीन, मुकुट, मुक्ता, लाला (लाभ) वलय, वल्ली, शठ, शव, श्रुप आदि ।

चीनी, तिब्बती, स्यामी, वर्मी भाषाओं से—बीच ( वांस ), मुसार गसार ( रत्न, जीवमणि ) नय ( वाणज ), सिद्धर, तसर ( बपडा ) आदि ।

ईरानी, ग्रीक वश की भाषाओं से—लिपि (ईरानी लिपि)

वारब्बाण ( " वरोपन )

અશ્વવાર ( " અસવાર)

स्वलील (अर्थ लगाम', मूल ग्रीक 'बेल' तो (बेल)

सुरू गा (अर्थ—'सुरग', मूल प्रीव 'स्युरिक्ट')

क्रमलव (अर्थ—'ऊँट', मूल ग्रीक 'कामलाम')

‘लवण’ इ दोनेसी भाषा का शब्द है। इस प्रकार से केवल विदेशी शब्द ही ‘संस्कृत’ नहीं बन गये, आधुनिक काल में ध्वनिमुद्रण, आवाशवाणी, चलचित्र, दूरदर्शन, दूरभाष विदेशी शब्दों के भावों से अनुवादित शब्द हैं, जो सुप्रचलित हो गये हैं।

यह प्रक्रिया जैसे भाषाओं से आत्मसात और उन्हें अविभक्त बनाने की चली, और वह केवल संस्कृतोत्पन्न भाषाओं में ही नहीं, भारत की सभी भाषाओं में परस्पर आदान प्रदान और व्यवहार और उपयोग से बढ़ती गयी।

संस्कृत दूर-दूर के प्रदेशों और दशों तक फैलती गई। तमिल प्राचीन व्याकरण ग्रंथ तोलकाप्पियर की एक टीका में शिवज्ञान मुनिवर ने लिखा कि 'जो संस्कृत नहीं सीखा है, उसे तमिल भाषा का रूप भी टीका से नात नहीं होगा।' मयाम (द्वारावती) में संस्कृत शब्दों का उच्चारण उसी तरह से बदलता गया जैसे सुमात्रा, जावा, बाली, बम्बोडिया, तिब्बत, चीन आदि—परंतु उन शब्दों का मूल संस्कृत है।

सयामी	धोरसप / यूरसप	दूरसब्द (टेलीफोन)
"	आघात छान्	आवादा यान (हवाई जहाज)
"	आराज् पपेत्	अरण्य प्रदेश (एक नगर नाम)
सुमात्री	सूरक्त	सूरक्ता (नगरनाम)
	जवार्ता	योग्यवर्ता "
	श्रोमो	ग्रह्या "
	योतोसोयो	वनसभा "
	स्मेर	सुमेर "
जावानी	सुरादिपुर	सुराधिपुर "
	आज आदिविजय	आर्य आदिविजय (नाम)
	शास्त्रोविम	शास्त्रवीय "
	बुद्धि उत्तमो	बुद्धि उत्तम ( एक सस्था का नाम )
	बानितो विरोमो	बनिता विराम "

तिब्बती चीनी एकाक्षरी भाषाओं में ससृष्ट गणों का इतना रूप बदल जाता है कि पता ही नहीं लगता। उदाहरणार्थ बुद्ध का भ्यवत्, फवात, पलात, फा, फू बन जाता है। अमिताभ बुद्ध का 'ओमितो फू'। काश्यप का 'चिया येहू'। ब्राह्मण का 'योलोमेन'। जापानी भाषा में तो संस्कृत के शब्द चीनी से भी ज्यादा हैं यथा—युस्तुतु (बुद्ध), यरमोन (ब्राह्मण), दधम (धर्म), पति (पात्र), विनयक (विनायक), येम (यम), गुतर (गूत्र), विटु (भिक्षु), विटुनी (मिण्णुनी), हु दग्नि (पुडरीक) आदि।

यदि इस तरह से एक दूसरे के लिये हुए शब्दों का ही विचार किया जाये तो भारतीय भाषाओं का एक पूरा ग्रंथ बन जायेगा। विश्वनाथ नरवणे के चौदह भाषाओं के कोश 'भारतीय व्यवहार कोश' (पुनर्प्राप्य अनिलकुमार मेहता, मेहता पब्लिशिंग हाउस, १२१६, मदनमिष्ठ पेट, पुणे-३० से) में देखिये। चौदह भाषाओं के संस्कृत मूलक और देशज भी समान शब्दों की बितनी बड़ी सम्पदा है। "एक हृदय है भारत जननी"—चाहे बोले चौदह भाषा। केन्द्रीय हिन्दी निदेशालय ने भी पन्द्रह भाषा कोश प्रकाशित किया है।

मैं इन चौदह भाषाओं के प्रमुख साहित्यकारों चिन्तकों के बीच, पुरस्कार प्राप्त प्रतिभाओं के बीच चार दशकों तक, सारे भारत में घूम घूम कर, उनसे मिलकर (१९४८ से १९५४ तक आकाशवाणी नागपुर, इलाहाबाद, नई दिल्ली में, उससे पहले 'शामन शब्द कोश' सम्पादन के लिये भारत के सात प्रांतों में कोशकारों के साथ साक्षात्कार, १९५४ से १९७५ साहित्य अकादेमी के केन्द्रीय कार्यकर्ता के नाते, और उसी बीच १९६४ से १९६६ तक सप्त लोक सेवा आयोग में भाषाविशेषाधिकारी के नाते मानविकी के प्राध्यापक से, तथा १९७९ से १९८५ तक भारतीय भाषा परिषद, कलकत्ता में) यह जानकारी जमा करता आ रहा हूँ कि इन विभिन्न भाषाओं के लेखकों, साहित्यकारों, चिन्तकों में क्या समानताएँ हैं और वे किन बातों में एक दूसरे से अलग हैं। इस निरीक्षण का निचोड़, मैं इस लेख में, धार्मिक विश्वासों, दार्शनिक भाष्यताओं और साम्प्रदायिक आचार व्यवहारों के संदर्भ में प्रस्तुत कर रहा हूँ। इसी प्रयत्न में विभिन्न लेखकों की कलात्मक रचनाएँ, साहित्य और ललितकलाओं के अतिसंयोजन का भी विचार मेरे मन में है।

### ३

दश कलाओं में उदाहरण के लिए, हम भारतीय शिल्पकला को लें। हमारे लेखकबन्धु ही नहीं अनेक संवेदनशील पाठक, सामान्य नागरिक भी भारतीय शिल्पकला में रूचि रखते होंगे। उससे इतिहास में हमें विभक्तता में अविभक्तता कैसे दिखती है यह धर्म और धर्म के पीछे दार्शनिक चिन्ताओं के परिप्रेक्ष्य में लक्षणों का विषय है। भारत में शिल्प शब्द व्यापक अर्थ में प्रयुक्त होता था। आजकल, बंगाली भाषा में सभी तरह के कलाकारों को 'शिल्पी' कहते हैं, मराठी में शिल्पकला शब्द केवल मूर्तिकला के अर्थ में प्रयुक्त होता है। प्राचीन संस्कृत ग्रंथों में शिल्प शब्द कला, अदभुत कार्य, कोशल्य, कारीगरी, कला इति इन सभी अर्थों में प्रयुक्त होता था। ऐतरेय ब्राह्मण में तो यज्ञ में गाये जाने वाले स्तोत्रों को भी शिल्प कहा गया है। यह स्तोत्र देवताओं की स्तुति में हो तो उसे देव शिल्प कहते थे। चूँकि भारत में हर मनुष्य में दैवत्व माना जाता था, इसीलिए मानुषशिल्प देवशिल्प से अलग नहीं था। सारी कलाएँ तब ईश्वरप्रापित थीं। बड़े बड़े मंदिर बनते थे, या गुहाशिल्प, या भित्तिचित्र सब देवशिल्प या मिश्रण में सम्बद्ध थे। प्रतिमाण प्रस्तर की हा या पातु की, काष्ठ की तो बहुत कम बची हैं (सिवा नेपाल में और

पहाड़ी इलाकों में) या ईंटों की या मृण्मूर्तिरूप (टेरा कोटा, जैसे विष्णुपुर में) सब उसी धर्म-दर्शन की भित्ति पर आश्रित थी। श्रव्य और दृश्य श्रव्य कलाएँ भी उसी नवधारा-भित्ति का आविष्कार या (श्रवण-कीर्तन चर्च) और नाट्य को तो पंचम वेद ही कहा गया है।

‘शिल्प’ पहली बार वैश्रायणी उपनिषद् में प्रयुक्त शब्द है। अथर्ववेद में ‘शिल्पी’ कारीगर के लिए प्रयुक्त शब्द है। पाणिनीय अष्टाध्यायी, कौटिलीय अर्थशास्त्र आदि में ‘शिल्प’, मणीत, नृत्य सबके लिए व्यवहृत है। भरत के नाट्यशास्त्र में शास्त्रचर्या, कृत्य, कौशल्य और ललितकला तीनों अर्थों में ‘शिल्प’ शब्द आता है। बलाप्रवीण स्त्री को ‘शिल्पकारिका’ कहा है। अभिनव गुप्त समीत, नृत्य, वादन को कला कहते हैं, और माला धूषणा, चित्रांकन करना, लकड़ी मिट्टी की चीजें बनाना शिल्प है। बृहस्पति स्मृति में स्पष्ट रूप से सुवर्णालकार बनाने वाला लकड़ी, पत्थर, चमड़े की चीजें बनाने वाला, कुशलकर्मी शिल्पी माना गया है —

हिरण्य कुम्भ सुवर्णां काष्ठपाषाणचर्मणाम्

संस्कर्ता तु कलाभिः शिल्पी प्रोक्तः मनोविभिः

मुक्तनीतिसार में प्रासाद रचना, मूर्ति निर्माण, गृह निर्माण आदि ‘शिल्प’ हैं तो बराहमिहिर ने ‘बह्वृज्जातक’ में शिल्प का अर्थ कला कौशल दिया है। ऐसा लगता है कि नौवीं शताब्दी के बाद भारत में दृश्य कलाओं से ‘शिल्प’ और समीत, नृत्य, नाट्य को ‘कला’ कहने लगे। यहाँ भी ललितकला में विभिन्न शक्तियों में एक ही अभिन्न सौंदर्या-वेपण और आनन्द साधना को लक्ष्य माना।

‘अविभक्त विभक्त्युत्पत्ति’ का मूलार्थ हमारा प्रकृति के प्रधान शक्ति स्रोतों को देवता रूप देना और उन अमृत ऊर्जा-स्रोतों को रूपायत करना रहा है। अग्नि, मूय, वर्षा, मेघ, तद्धित, उषा, निशा, सरिताओं और पर्वतों को वैदिक काल से दिव्य मानवीय रूप दिया गया। उन्हें देवता माना गया, उनकी प्रशंसा की—‘दिव्य शक्त्या संपन्न मानव एव।’ अग्नि, आप, अतरिक्ष, अनिल, अरुण, सव सागर हो गये। एक उदाहरण पृथ्वी का लें। ‘प्रथते विस्तार पावति इति’—जो विस्तार पाती है पृथ्वी है। उसके अनेक गुण धर्मों को देखकर भू, भूमि, विश्वम्भरा, धरित्री, क्षिति, वसुधा, मेदिनी, मही आदि अनेक नाम उसे दिये गये हैं। यह उसका प्रधान गुण है। नववर्षा के बाद सौधी मिट्टी की वास का वर्णन कवियों ने किया है। पृथ्वी नानारूपवती है। उसका स्पर्श अनुष्ण अशीत और पाकज है। ‘भाषापरिच्छेद’ नामक व्याख्यान में पृथ्वी को नित्य और अनित्य दोनों माना गया है। शिव की पारिवर्त पूजा में मिट्टी का प्रयोग किया जाता है। वाली, दुर्गा, गणपति आदि की मूर्तियाँ मिट्टी से बनाई जाती हैं और प्रतिवर्ष जल में विमजित भी की जाती हैं। देह, इन्द्रिय और विषय भेद से पृथ्वी त्रिविधा होती है। अणुरूप रजकण में वह नित्य है, परंतु जारज, स्वेदज, अडज, उद्भिज उससे देहरूप होते हैं, प्राण उसका इन्द्रिय रूप है (आजकल ‘बायोगैस’ सारा मिट्टी से ही बनता है)। इस प्रकार पृथ्वी तिल से ताड़ तक पैदा करती है। अग्नेजी कहावत है काम मोल टु माउ टेन—यह सब उसी के स्वरूप हैं। ‘पृथ्वी को पाचका भूत माना जाता है, घ्राण उसका अध्यात्म है, गंध अधिभूत है और वायु अधिदेवत’—यह महाभारत की भाष्यता है। पृथ्वी की शतपथ ब्राह्मण प्रथमजा मानता है। उसी ‘धौ’ से मूय, ग्रह आदि बने। तैत्तिरीय ब्राह्मण कहता है कि प्रजापति ने ‘भू’ कहा और उसी से भूमि बन गई। शतपथ में ही पृथ्वी के नौ रूप दिए हैं—फेन, गुल्फ, ऊप (क्षार द्रव्ययुक्त), सिकता, शकरा (मोटी बालू), अश्मा (पत्थर), अवस (लोहा), हिरण्य (सोना) और औषधि वनस्पति। इस अग्निगर्भा पृथ्वी की यही ‘नव’ सृष्टि है। शतपथ ब्राह्मण में पृथ्वी गोल, परिमण्डलरूपा और अपने आसपास घूमनेवाली और वातावरणयुक्त कहा गया था।



इसी पृथ्वी को लेकर अनेक पुराण तथा पुराणों में मिथको की तरह दी गई । उसकी उत्पत्ति, सप्तपाताल, और उसके दूधते समय मत्स्य, वज्रधर, वराह वनवर उसे बनाने वाले विष्णु के द्वावतारा की । पृथ्वी को इसीलिए वराह-पत्नी भी कहा गया है । विदिशा में उदयगिरि पर्वत में जिसने विशाल वराह मूर्ति देखी हो और उसकी जघा पर बंठी डरी-सहमी छोटी मो घरती की—उसे 'धानमट्ट की आत्मकथा' का स्तोत्र याद आया । भागवत पुराण में पुष्प राजा और पृथ्वी का आभ्यास है । वहाँ उसे गो रूप बताया गया । अथर्ववेद में पृथ्वी सूक्त आता है, जिसमें भारतीय धर्मदर्शन की अद्भुत 'अविति' के दर्शन होते हैं । अथर्ववेद (१२-१-१५) में जो पृथ्वी सूक्त है, उसका अर्थ दिया जाता है—

'सत्य, श्रुत, उग्र, क्षात्रतेज, दीक्षा, तप, पान और यज्ञ पृथ्वी का धारण करते हैं । भूत और भविष्यत सब पदार्थों की पालनकर्त्री तू ही है । पृथ्वी हम महान् कायक्षेत्र देती है ।

'तू पृथ्वी यह मनुष्य तुझसे ही उत्पन्न हुए और तुझीपर संचार करते हैं । द्विपाद, चतुष्पाद पशुओं का तू पालन पोषण करती है । हम पांच तरह के मानव, तुम हमारे लिए जो उगते हुए भूय की किरणों को फलाती हो, तुम्हारे आभारी है । सूर्य हम अमृतरूपी तेज देता है ।

'कई तरह की खदानों में पृथ्वी सोना, रत्न, खनिज धातुओं की निधि धारण करती वसुंधरा है । यह पृथ्वी हमें धन दे । दानवर्त्री और देवस्वरूपा है । यह हम पर प्रसन्न हो ।'

इसी कारण से वाराणसी में जब बाबू शिवप्रसाद गुप्त ने 'भारतमाता मंदिर' बनवाया, जिसमें कोई मूर्ति नहीं है, एक तरफ से खुले दरवाजोंवाले गोलाकार स्थान में भारत का एक उमरा हुआ मानव मात्र है, और वहाँ गांधीजी की १९२७ में उदघाटन के लिए बुलाया तो उन्होंने पद्म पुराण का वह प्रसिद्ध श्लोक अपने भाषण में कहा—जो अब 'आश्रम भजनावलि' में भी है—

समुद्रवसने देवी, पर्वतस्तनमण्डले

विष्णुपत्नी नमस्तुभ्य, पादस्पर्श समस्त मे ॥

यदि इस 'पादस्पर्श' वाली भावना का ध्यान रखा जाता तो हमें पर्यावरण प्रदूषण के इतने सारे कार्यक्रम नहीं बनाने पड़ते । न वृक्षारोपण महोत्सव, न गंगा-शुद्धि योजना चलानी पड़ती । न इतने सूखे और बाढ़ के, अनावृष्टि और अतिवृष्टि के न समाप्त होनेवाले चक्कर में हम फँसते ।

पुनः शिल्प सैलियों में 'अविभक्त विभक्तपु' की ओर हम ध्यान दें तो यद्यपि हमारे दर्शनशास्त्रों में पाप वैशेषिक चारभूतों—पृथ्वी, आप, तेज, वायु को अणुरूप मानता है और आकाश को विष्णु रूप, चार्वाक दर्शन केवल इन्द्रियगम्य प्रथम चार भूतों को ही मानता । इन सब के स्मूल और सूक्ष्म भेद होते हैं । यही बात वज्रवो के चंद्र शुद्ध पंचमी को उपास करके विष्णु के पांच भूतस्वरूपों की उपासना में निहित है । पंच दण्ड की भारतीय मस्तिष्क में बहुत बड़ी महत्ता है चाहे वह बीड़ों में पंचबुद्ध या जैनियों में पंचकर्त्याणव प्रतिष्ठा के रूप में । कर्नाटक में तो एक जैन मंदिर ग्यारहवीं सदी का मिलता है जिसका नाम है 'पंचकूट वसदी' । जिस हाथ की पांच उंगलियाँ एक मुट्ठी बनाती हैं । सिकका में पंजा साहब की पूजा की जाती है । महाराष्ट्र के महानुभाव पंच में 'पंचकृष्ण' की पूजा होती है जिनमें श्रीकृष्ण, दत्तात्रेय, गुडमराउल, चागदेव राउल और चक्रधर की देव मानकर पूजा की जाती है । चक्रधर गुजरात के राजपुत्रों और मराठी के आद्य कवि वित्क महानुभाव पंच के संस्थापक माने गये ।

वस्तुतः अन्नमय, प्राणमय, मनोमय विज्ञानमय, पंचकोशों से युक्त मानव ने जब शिल्प रूप में आदित्य की कल्पना की तो वह 'पंचताम्र' थी । भारतीय मानव पंचगंगा की पूजा करके दक्षिण उत्तर की एकता को शोका में पहले ही प्रतिष्ठा दे चुका था—आभीरथी, गोदावरी, कृष्णा, पिनाक्नी कावेरी ॥ "महा

आठ/प्रस्ता प्रदीप

राष्ट्राध्रद्राविडा कर्णाटारचैव गुर्जरा । द्राविडा पचघा प्रोक्ता विध्यदक्षिण वासिन—” विष्णावल के उत्तर मे सारस्वत, कायकुब्ज, गौड, उत्कल, मेथिल पचगोड थे । और महाराष्ट्र, आंध्र, तमिल, द्राविड, गुजर तत्र पचद्राविड थे । तब केरल शायद स्वतंत्र नहीं था, तमिलनाडु का ही कायकुमारी तब हिस्सा था । साहित्य के अध्येताओं को पचतंत्र और नाटक की पाँच सधियों और ओडिसा के पचसखा कवि और पचदार और पचपल्लव नये नहीं हैं । वेदांत दर्शन की एक बड़ी विचारण्य कृत टीका ‘पचदशी’ है । संगीतप्रिय लोगों को पचम स्वर मधुर है । पचवाद्यम अब भी केरल में मदिरा के आगे आवश्यक होते हैं । तान्त्रिक उसे पचमकार तक ले गये और राजस्थान के लोकजीवन में ‘पचपीर’ की पूजा होती है । यहाँ तक कि बाङ्गाल में प० नेहरू उसे पचशील तक ले आये । १९४५ में, बौद्धों के पचशील अहिंसा, अस्तेय, ब्रह्मचर्य मत्स्य और अव्यसन में सुधार कर डा० सुवर्ण ने अपने भाषण में यह पाँच तत्त्व दिये—

- १ राष्ट्रवाद
- २ मानवता
- ३ स्वतंत्रता
- ४ सामाजिक न्याय
- ५ परमात्मा पर श्रद्धा

१९४५ में चाऊ एन लाय भारत आये तब नेहरू और चाऊ ने जिस ‘पचशील’ को घोषित किया, वे थे—

- (१) परस्पर प्रादेशिक एकात्मता और सावर्भौमिकता को सम्मान
- (२) परस्पर अनाक्रमण सधि
- (३) एक दूसरे के अंतर्गत मामलों में हस्तक्षेप न करना
- (४) परस्पर समानता और हितरक्षा
- (५) शांतिपूर्ण सहजीवन

अब इस पचाक्षरी मन्त्र और पचायतन पूजा को किसानों के पचायत राज और दोनों पक्षों को सहमति से कानून में जिस ‘पचाट’ का मायता दी जाती है उसपर छोड़ दें । परन्तु वेदांत में ‘पचीकरण’ उही पचमहाभूतों में स्थूल, स्थूलतर, स्थूलतम से सूक्ष्म की ओर जाने को हम न भूलें ।

आकाश में शब्द  
वायु में शब्द और स्पर्श  
अग्नि में शब्द, स्पर्श और रूप  
जल में शब्द, स्पर्श, रूप और रस  
पृथ्वी में शब्द, स्पर्श, रूप रस, गंध

इसी प्रक्रिया से हमारी इंद्रियाँ मूल से अमूल और अमूल से मूल का आकलन, अवगाहन अधिग्रहण करती जाती हैं । इस बात को भूलने से दोनों ओर अतिवाद होते हैं, निर्गुण और सगुण दोनों प्रकार की भक्तियों में । अविच्छेदकत्व वहाँ परस्पर निषेध में नहीं है । तुलसीदास ने इसीलिये कबीर जैसी ही बात कही थी—‘निर्गुण सगुण से परे देख्यो रूप अनूप’, ‘हृद बेहृद दोनों गया, कबिरा देखा नूर ।’

शिल्प शैलियों में यह समन्वय भावना अनेक तरह से मिलती है । ग्रीक शिल्पकला देवताओं को मानवरूप दे रही थी, और भारतीय शिल्पकला नर को नारायण बना रही थी । जब शव वस्त्रणवा में भक्तभेद तीव्र हुए एक ‘हरिहर’ देव बना दिया गया । पशु और मानव, पक्षी और मानव, मानव और अतिमानव के तो अनेक रूप हैं, नाग, हनुमान, गरुड यक्ष, किन्नर, गंधर्व, विद्याधर प्रतिमाओं में । नृत्य

की मुद्राओं में प्रवृत्ति और मनुष्य के राग विराग का नय-रसमय प्रतीक चित्रण है। भरहुत, सांची, नागार्जुनसागर, अमरावती के शिल्पावशेष यह सब वहाँ की घण्टित रूपों में भी स्पष्ट बहते हैं। राजाप्रसाद, प्राकार, अट्टालय, चैत्य, मंडप, तोरण, शिखर, वीथिया, स्तम्भ, गवाक्ष, प्रदक्षिणापथ किन्हीं विविधता, किन्तु एक-रूपता लिये हुए हैं। हिन्दू, बौद्ध, जैन स्थापत्य शिल्प के अलग अलग 'लेवल' तो बाद में विदेशी बलालोचन ले आए। पर वहाँ धर्म सम्प्रदाय सारे एकाकार थे। यहाँ तक कि ताजमहल के शीष पर हिन्दू-राजमिश्रियों ने उलटा हुआ कमल अंकित किया। मीनार और विजयस्तम्भ एक रूप होते गये। हाथी, घोड़ा, बैल, कमल बुद्ध के जन्म से विद्ध प्रतीक बन गये। बोधिवृक्ष, धर्मचक्र आदि पुराने मंडल और श्रीचक्र और स्वस्तिक के ही 'एक ही तत्व विविध आधार' होते चले गये। प्राचीन शैलगुहा के उत्कीर्ण शिल्प, चाहे विहार की लोमश गुफा हो या उड़ीसा की उदयगिरि-गडगिरि या सीतावेगा बार्ला हो या एलौरा इस बात के साक्षी हैं कि विविध मतों को मानने वाले ब्रह्मा सह अस्तित्व धार्मिक कला में भी सदिया तक दिखाते रहे। तब न बावरी मस्जिद, रामजन्मभूमि विवाद उठते थे, न कार सेवा करने अकाल तकत को बनाया, मिटाया फिर बनाया जाता था। तब मंदिर अपने ब्रह्म प्रदर्शन के लिये नहीं बनते थे, जो भव्यता में होड़ लें, और न वे अपनी अतिरिक्त अवयव अनाजित सम्पत्ति को 'सफेद' बनाने का सुरक्षित साधन थे।

मूर्ति-शिल्प के कुछ परस्पर-विरोध स्थूल दृष्टि से दिखाई देते हैं। परन्तु वे किसी आंतरिक अपरिभाष्य मायता से जुड़े हैं। बौद्धशिल्प में एक ओर विराग से आसीन या बापाय ओढ़े सड़े भूमिस्पर्श या अभय-हस्त मुद्रा में बुद्ध तो दूसरी ओर विभगावस्था में यक्षिण्या और शालभजिवाएँ भी हैं। अनासक्ति और अनुरक्ति का ऐसा एक साथ चित्रण भव्य हारि के शृंगारशक्त और वरामय शक्त, या तिरस्कृत्य के तिरस्कृत्य के आस्तुप्पाल और वामस्तुप्पाल जैसा लगता है। आदिशंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र भाष्य और सौंदर्यलहरी की रचना एक साथ नहीं की? धर्म और काम तब परस्पर विरोधी नहीं थे। वे तो इस्लाम, ईसाई मत और तत्पश्चात् उन्हीं की प्रतिक्रिया में आपसमाज, गांधीवाद सबीन सैनिक राष्ट्रवाद आदि ने नर नारी सम्बन्धों को 'सकल पाप की खान', 'प्रथम पाप से निरंतर शुद्धि', गुनाहे आदम और आरोपित शुद्धतावाद (जैसे रानी विक्टोरिया के जमाने का इंग्लैंड का 'प्युरिटैनिज्म') से ढाक दिया। फ्रॉयड ही सबका चश्मा बन गया, जो एकांगी था।

४

विभक्त होकर भी भक्त बने रहने की इस प्रक्रिया में भारतीय संगीत साधना का साक्ष्य बहुत ही महत्वपूर्ण है। यागवल्क्य स्मृति में तो यहाँ तक कहा दिया था कि 'वीणा वादन तत्त्वं श्रुतिजाति विदारद तालं मनुष्य विना प्रयास के भोक्ष प्राप्त करता है।' यानी हमारे सब देवी देवता संगीत से प्रसन्न ही नहीं होते, वे उसमें नुसल भी हैं। शिव के हाथ में डमरू है। वह ताडव करते हैं और लास्य भी जानते हैं। ताडव के 'ता' और लास्य के 'ल' से ताल बना। मंडल सोहेन आदि आधुनिक वैज्ञानिक भी भौतिक रामायनिक सखिल्य तत्व (कम्पाउण्ड्स) उतने ही मानते हैं जितनी श्रुतियाँ।

संगीत जिस धातु से बना है उसमें 'ग' का अर्थ कठ से गाना और गति दोनों अर्थ निहित हैं। सरस्वती वीणाधारिणी है। गणेश नतन करते हैं। एक शिल्प में मैंने उन्हें बाँसुरी बजाते हुए देखा है। विष्णु शेषनागी हो ता उनके पास तुलु, नारद आदि वीणा लिये उनका रजन करते हैं। गीत, वाद्य, नृत्य का यह त्रिगुण मेल प्राचीन काल से चला आ रहा है। वाद्य यंत्र वीणा की उत्पत्ति, निद्रित पावती

के रूपाकार से स्वयम गिव निमित्त मानी गई। उमी वारण से 'ऊर वीणा' शब्द बना। एक सम्पूर्ण वेद ही 'साम' वेद है, जो संगीत का आदि ग्रन्थ है। वेदों की ऋचाभा की पाठपद्धति में ही उदात्त, अनुदात्त स्वरित शैलियों से 'स्वर-अभ्यास' (बॉइस क्लर) कराया जाता था। प्रातःकालीन प्रार्थनाएँ साधारण बोल-चाल के मध्यम स्वर में, मध्याह्न की ऊँचे और सायंकालीन प्रार्थनाएँ और भी ऊँचे स्वर में की जाती थी। तब लाउडस्पीकरो की ईजाद नहीं हुई थी और अब तो सब धर्मस्थानों में ये स्वरोच्चारण को स्वर विस्तार और बोलाहल तक पहुँचाने वाले यंत्र लग गये हैं। वैसे कबीर के जमाने से ही बाँग देनेवाले मुल्ला ने पूछा था उस सत ने—'क्या वहिरा हुआ खुदाय?' ये मंत्र मध्य तार स्वर ही मामगायन के 'सप्तस्वरा यमास्ते' के 'यम' थे। आरम्भ में साम गायन के पाँच भाग थे, वही ध्रुपद गायन में यो बने

(साम) १ हिवार २ प्रस्ताव ३ उदगीय ४ प्रतिहार ५ निधन  
(ध्रुपद) १ नोम २ तोम ३ स्थायी ४ सचारी ५ आभोग

यह अभिजात ध्रुपद गायन परम्परा आज भी भारत में प्रचलित है और ढागर-बधु जैसे अहिंदू भी उसका प्रसार-प्रचार करते हैं। साम गायन के पाँच 'मुकाम' बाद में सप्तपदी में परिणत हुए। यह बताने की आवश्यकता नहीं कि स्वर सात होन पर भी, संगीत एक होता है। जैसे सात रंगों से सफेद रंग। उसी एक बूँद में से प्रकाश के पृथक्करण से इन्द्रधनु।

संगीत की औत्तरीय और दाक्षिणात्य, हिंदुस्तानी और कर्नाटकी पद्धतियों के विवेचन करने वाले बारहवीं शती के बाद के ग्रंथों के नामों में ही कितना साम्य है, यह दर्शनीय है।

हिंदुस्तानी	कर्नाटकी
रागागव	संगीतसार
रागरत्नाकर	स्वरमेल कलानिधि
नर्तननिर्णय	संगीतमुधा
मानसोल्लास	रागविवोध
मगीतराज	चतुर्दण्डि प्रकाशिका
पडरागचंद्रोदय	संग्रहचूडामणि
संगीतदपण	संगीतसारासृत

आहत अनाहत ध्वनि, उच्च मीच नाद बाईस श्रुतिया, सप्तस्वर (कोमल, तीव्र और शुद्ध विकृत) यह सब तरह के कंठ और वाद्य संगीत के प्राण हैं। उनका पूरा गणित है। रागरचना में वादी सवादी आरोह अवरोह अल्पत्व बहुत्व, अस्ताई-अतरा, समस्थान क्रम सबसे सिद्ध होता है कि विविधता में भी एकरूपता किस तरह इस ललित कला और भक्ति प्रकार में गुंथी हुई है। निबद्ध अनिबद्ध गायन में नान विस्तार आदि से और अलग अलग तालों से कितने रूप बनते जाते हैं, यह सब भारतीय संगीत की शाखा-प्रशाखाओं के साथ-साथ मूल वक्ष के आधार के यथोप रूप के साक्षी हैं।

यजुर्वेद में 'देवता गाते हैं' (अगायन देवा) और स्त्रियों को गानेवाला पुरुष पसंद है (गायत स्त्रिय कामयत) ऐसे उल्लेख मिलते हैं। वाल्मीकि रामायण में जाति गायन की बात आती है और कथा गाकर मुनाने वाले लव-कुश से ही 'कुशीलव' एक जाति बनी। भरत के नाट्य शास्त्र में संगीत को गार्धर्व वेद कहा गया। तांत्रिक ग्रंथों में यामल तंत्र में उन्नीसवें अध्याय में स्वरोत्पत्ति, रागभेद, रागवाल, ध्वनिभेद, ताल श्रुति लय मेल आदि का विस्तृत विवेचन है।

मनुस्मृत्युक्त वीणा वजाते ये ऐसा उम समय के सिक्के से पता लगता है। दक्षिण में शैव वंशव संप्रदायों में संगीत एक प्रधान अंग था उपासना का। उनमें शुद्धा भिन्ना, गौडी वेसरा गीति शैलियाँ

चली। गोपाल नामक देवगिरि दरबार का संगीतशास्त्रकार था। चिदंबरम के मंदिर द्वार पर नृत्य की मुद्राओं का शिल्प, या भुवनेश्वर में नटमंदिर में वाद्य-पट्ट नर्तकियाँ इस बात के प्रमाण हैं कि यह कला बहुत विकसित थी। संस्कृत साहित्य में इसके विपुल प्रमाण मिलते हैं। बालिदास के नाटकों की नायिकाएँ अक्सरा पुत्री शकुन्तला या नर्तन प्रतिस्पर्धा में भाग लेने वाली मालविका या स्वयम ऊवशी हैं। बाणभट्ट की महाश्वेता महाकाल मंदिर में आरती के समय गान-रता है।

मध्ययुगीन सत और भक्त कवियों ने इसी परम्परा को और जनसुलभ बनाया। चंतय, वल्लभाचार्य, सूरदास और अष्टछाप के कवि, मीरा, विद्यापति, तुकाराम, चण्डीदास, त्यागराज, वसवेश्वर, वेंमना, कबीर, लल्लपदे, आलवार आदि सभी पद, गीत, भजन, अभंग, वचन, वाङ्, गाथा, कीर्तन, गान, स्तोत्र, ध्रुपद, बाजल रचते रहे। इन सब में भाषाएँ अलग अलग हो, चाहे गायन शैली में विविधता हो, फिर भी हमारी धार्मिक, दार्शनिक, सांस्कृतिक एकात्मता का स्वर स्पष्ट है। यहाँ तक कि मुस्लिम सूफा गायकों ने अमीर खुसरो से शेर फरीद तक और बाद में भी इस तरह के उपासना स्थान में सामूहिक संगीत को अपनाया। कव्वाली, नात और भसिये उसी परम्परा के प्रमाण हैं। आधुनिक काल में चाहे रवी द्रनाथ ठाकुर के आनुष्ठानिक गीत हो या नज़रुल इस्लाम के काली पूजा के गीत, फादर स्टीफेंस का मराठी 'ख्रिस्तायन' हो या तुक्डोजी महाराज के राष्ट्रीय भजन हो—विषयों की बहुलता और विभिन्नता में भी एक-सी आस्था और श्रद्धा के उनमें 'दर्शन' होते हैं। आज भी बोलपट्ट या दूरदर्शन जैसे माध्यमों में भारतीय जनसाधारण की यह संगीताभिरुचि, कुछ चित्रपटों और सीरियलों के नामों से ही स्पष्ट होगी—राजा हरिश्चंद्र, तुकाराम, चंडीदास, विद्यापति, आदाल, मीराबाई, नानक नाम जहाज, कबीर, सम्पूर्ण रामायण, रामायण धारावाहिक आदि।

दृश्य और श्रव्य कलाओं के इतिहास से भारतीय एकात्मता के जो दर्शन होते हैं, उनका और बड़ा प्रमाण रंगमंच और नाटकों में पौराणिक नाटकों से अधिक नहीं मिल सकता। यदि मराठी नाट्य साहित्य के इतिहास ही को देखा जाय (सन १८४३ से सन १९५२ तक) तो निम्न नाटकों के पौराणिक नाम ही मेरी बात की पुष्टि करेंगे। चुने हुए नाटकों के आगे मैं नाटककारों के नाम ब्रैकेट में दे रहा हूँ।

- १८४३—सीतास्वयंवर (विष्णुदास भावे)
- १८६०—श्रीकृष्ण लीला (दामोदर कवि)
- १८७०—रावण वध (रा० बा० लेले)
- १८७०—पाशप्रतिज्ञा (वि० ना० साठके)
- १८७५—बाणाशुर आख्यान (बापू कृष्णाजी)
- १८७९—सुमद्रा हरण (म० वि० केलकर)
- १८९९—उत्तररामचरित (परशुरामतात्या गोडबोले)
- १८६५—ज्ञानकी परिणय (गणेश शास्त्री)
- १८८८—वेणी सहार (मी० म० माजरेकर)
- १८७९—नल दमयंती (सो० बा० विलोक्कर)
- १९०२—मोमद्र (विलोक्कर)
- १८८५—रामराज्यवियोग (विलोक्कर)
- १८८५—बालिवामदन (स बा सरनाईक)
- १९०९—कीचकवध (क० प्र० खाडिलकर)
- १९१३—संगीतविद्याहरण (कृ प्र खाडिलकर)
- १९१६—संगीत स्वयंवर "
- १९२०—संगीत द्रौपदी "
- १९२६—संगीत मेनका "
- १९३३—संगीत सावित्री
- १९१४—गवनिर्वाण (रा ग गडकरी)
- १९०४—द्रोण सक्कोव (किरात)
- १९२९—कुरभग
- १९०८—कुंजविहारी (मामा वरेकर)
- १९४२—द्वारवेचा राजा "
- १९२५—श्रीकृष्णदान (ग० क० फाटक)
- १९२४—संगीत पटवर्धन (गो स टेंब)
- १९३४—महारथी वण (वि० ह० औषकर)

यह नमूने के २७ नाटक दिये हैं। वैसे उनकी संख्या दो सौ से ऊपर होगी। वे सब नाटक श्रेष्ठ हैं या नाट्यगुणयुक्त हैं, या वे सब मंचपर सफल हुए, यह मेरे लिखने का आशय नहीं है। मैं केवल यही बताना चाहता हूँ कि जैसे मराठी में, वैसे ही बंगाली, तमिल, कन्नड, हिंदी आदि सभी भाषाओं में जहाँ रगमच बहुत समृद्ध और विकासशील रहा, पुराणकाव्यों का आश्रय अवश्य लिया जाता रहा। आज भी हमारी दुर्घ्न श्रव्य ललितकला परंपरा में, चाहे वह 'मार्गी' हो या 'दशी' धार्मिक उपाख्यान जनमानस में सह सवेदन निर्माण करनेवाले प्रधान मिथक साधन हैं। आधुनिक भारतीय कितना ही 'आधुनिक' (यानी पश्चिमानुकरणवादी) हो जाये, अपने आपको कितना ही वैज्ञानिक कह उसकी आस्थाएँ गहरे में वही धर्म दर्शन से जुड़ी हैं। मैं तीन बड़े वैज्ञानिकों के उदाहरण देता हूँ। भौतिक शास्त्र में विश्वविख्यात नोबेल पुरस्कार विजेता चन्द्रशेखर वेंकटरमण से मैं उनके अंतिम दिनों में मिला था। उनकी पत्नी हिंदी भजन सुन रही थी, और वे स्वयं बैंगलूर में उनकी प्रयागशाला में उगी हुई बड़ी घास के लान में सापा के उपद्रव के लिए मांत्रिक की तलाश में थे। मैंने दूसरे भौतिक विज्ञान के प्रसिद्ध प्रो० कृष्णन को पुरानी दिल्ली स्टेशन से, नगे पैंरा, किसी दाक्षिणात्य मंदिर में प्रतिष्ठित किये जानेवाले विग्रह की प्रतिमा को अपने सिर पर उठाकर जुलूस में चरते देखा है। अभी हाल में मैंने डा० डी० एस० कोठारी को जैन मुनि और 'अणुव्रत' आंदोलन के प्रतिष्ठाता आचार्य तुलसी की सम्मान गोष्ठी में, मुँहपर रुमाल रखकर जैन दर्शन के मूल्यों की शिक्षा में समाहित करने के आग्रह पर बोलते सुना है। दूसरे बड़े वैज्ञानिक राजा रामण्णा की भारतीय विद्याभवन से प्रकाशित व्याख्यान पुस्तिका में सश्रुत के अध्ययन के महत्व को सुधी पाठकों ने पढ़ा ही होगा। ये थोड़े से उदाहरण हैं। विज्ञान के इतिहास में ऐसे अनेक चिंतक भारत में मिल जायेंगे जो अध्यात्म और विज्ञान की परस्पर-विरोधी नहीं मानते थे।

( ५ )

ऊपर की सब भूमिका जैसी बातें यही सिद्ध करने के लिए सक्लित की गई हैं कि हमारी यह समन्वय-परंपरा बड़ी पुरानी है। सन १०१८ में भारत में अल बरूनी आया और तेरह बरस यहाँ रहा। उसने 'कितान उल् हिंद नामक एक ग्रंथ लिखा है। वैसे अरबी में ज्योतिष, गणित, भूगोल, भूगर्भशास्त्र पर उसके १८३ ग्रंथ हैं। उस समय 'ब्रह्मसुटसिद्धांत' और 'खड्खायक' ग्रंथों का ईस्वी ७५३-७७४ के बीच अरबी भाषा में अनुवाद हो चुका था। हमारे गणितशास्त्र की दशमान पद्धति सत्प्राया की जोड़, गुणाकार आदि की प्रक्रियाएँ भारत में ग्रीक की मारफत अरब देशों में पहुँच चुकी थी। एक अरबी विचारक ने सातवीं शती में ग्रीक पंडितों के बारे में लिखा था—'ये ग्रीक पंडित हिंदू शास्त्रों की चर्चा टालते हैं। हिंदुओं ने ज्योतिष शास्त्र में जितनी खोज की है, वह ग्रीक और बाबिलोनी ज्योतिष से कहीं अधिक मौलिक और गहरी है। हिंदुओं की गणनपद्धति की मैं कितनी तारीफ करूँ ? नौ अंकों के सहारे वे इतनी तेजी से गणन करते हैं। जो लोग यह समझते हैं कि 'चूँकि वे ग्रीक भाषा बोलते हैं इसलिए हमें सब शास्त्रों का ज्ञान हो चुका है, वे जरा इन हिंदुओं के ज्ञान को समझें। तब हम पता लगेगा कि और लोगों को भी दुनिया में ज्ञान है।' इस तरह से भारत का ज्ञान सिकंदर के हमले के बाद भी सभ्यता में पड़ चुका। वहाँ से अरब देशों में।

भारत में यह आदान प्रदान, विविधता में एकता की खोज बराबर चलती रही। डा० रा० द० गान्धे का प्रसिद्ध शोध ग्रंथ ही है कि पण्डितों का मूल उपनिषद था। परंतु प्राचीन काल और मध्ययुगीन

बाल से हटकर हमे आधुनिक बाल के समाज गुपान्त और राष्ट्रीयता आन्दोलन के विविध मनावान जननेताओं और चिन्तकों की आर आने पर यह भावत की 'अभिमत विमर्शेषु' की अद्भुत और विलक्षण शक्तता अनेक रूपों में दिखाई दगी। अंग्रेज और उक्त नाम ही वन, पुष्पाग्री, इष आदि विदेशी जब भारत में आय, तो भारतीयों ने उक्त भाषा का भारमसात् किया। उक्त भाषा में समाज अधिकार से लिखनवाल, वक्त्रता लेखाले बानूनी जिरट बरनबाय, पद-गम्पादन बरनवान, अनुवाद बरन वाले विविध क्षेत्रों के विद्या शास्त्री, दार्शनिक, इतिहासकार, समाजसंशोधक, राजनीतिक विचारक और कवि उपयासकार हमे मिलते हैं। नीचे मैं एक तालिका एक उम्मीदवादी शक्ती में (उत्तराष्ट्र में अधिक) जन्म और शारे भारत को जिन्होंने अपनी चिन्ता का विषय बनाया उनके नाम और तिथियाँ दे रहा हूँ।

राजा राममोहन राय (१७७२-१८३३) को हम छोट भी दें, चूँकि उनका जन्म अठारहवीं सदी में हुआ, पर उक्त भाषा परवर्ती जीवन उम्मीदवादी शक्ती का था उनका प्रभाव दूरगामी था, तो भी अय २६ महापुरुष इस क्रम में हैं उम्मीदवादी शक्ती पूर्वार्द्ध तथा उत्तरार्द्ध, इन दो छन्दों में महापुरुष का नाम, जन्मवर्ष-मृत्युवर्ष आयु और जिन्होंने विशेष योगदान नहीं की, उनके नाम के आगे एक चिह्न, यह इस तालिका में स्पष्ट होगा। यह तालिका जन्मवर्षमानुसार है।

### हिता की उम्मीदवादी शक्ती का पूर्वार्द्ध

संख्या	नाम	जन्मवर्ष — निवर्णवर्ष	आयु	विदगायाता हा/नहीं
१	देवेन्द्रनाथ ठाकुर	१८१७ — १९०५	८८	हाँ
२	ईश्वरचन्द्र विद्यासागर	१८२० — १८९१	७१	नहीं
३	दयानन्द सरस्वती	१८२४ — १८८३	५९	नहीं
४	गमकृष्ण परमहंस	१८३४ — १८८६	५२	नहीं
५	महादेव गोविन्द रानडे	१८४२ — १९०१	५९	नहीं
६	मदनमोहन मालवीय	१८६१ — १९४६	८५	हाँ

### हिता की उम्मीदवादी शक्ती का उत्तरार्द्ध

७	बाल गंगाधर टिलक	१८५६ — १९२०	६४	हाँ
८	जगदीशचन्द्र बसु	१८५८ — १९३८	८०	हाँ
९	रवीन्द्रनाथ ठाकुर	१८६१ — १९४१	८०	हाँ
१०	स्वामी विवेकानन्द	१८६२ — १९०१	४०	हाँ
११	लाला लाजपत राय	१८६५ — १९२८	५३	हाँ
१२	गोपाल कृष्ण गोखले	१८६६ — १९१५	४९	हाँ
१३	अरविन्द घोष	१८७२ — १९५०	७८	हाँ
१४	ई वी-रामस्वामी नायडकर	१८७९ — १९३३	५४	हाँ
१५	प्रमचन्द	१८८० — १९३६	५६	नहीं
१६	सुब्रह्मण्य भारती	१८८२ — १९२१	३९	नहीं
१७	विनायक दामोदर सावरकर	१८८३ — १९६३	८०	हाँ
१८	चन्द्रशेखर वेंकटरमण	१८८८ — १९७२	८४	हाँ

१९	मानवेन्द्रनाथ राय	१८८७ — १९५४	६७	हाँ
२०	समपल्ली रामाकृष्णन	१८८८ — १९७५	८७	हाँ
२१	जवाहरलाल नेहरू	१८८९ — १९६४	७५	हाँ
२२	स्वामी सहजानन्द	१८८९ — १९४९	६०	हाँ
२३	मुभापचन्द्र बोस	१८८९ — १९४६	५६	हाँ
२४	भीमराव आम्बेडकर	१८९१ — १९५६	६५	हाँ
२५	विनोबा भावे	१८९५ — १९८२	८७	नहीं
२६	जिहू कृष्णमूर्ति	१८९५ — १९८५	९०	हाँ

और भी अनेक महापुरुष और चित्तव साहित्यकार इसमें जिय जा मयते हैं, परन्तु यह केवल एक नमूने के लिये सर्वमाय मूची है। इससे पाँच बातों का पता लगता है कि इसमें से सात छोड़कर शेष उन्नीस ने विदेश यात्रा की, कुछ लोगों ने विदेश में शिक्षा पाई। ये सब पुरुष हैं, उनकी समतुल्य, कीर्ति अर्जित करने वाली महिलाएँ कोई नहीं हैं। ये सब हिंदू हैं (आंबेडकर जीवन के अंतिम वर्षों में बौद्ध हो गये थे), अठारह ब्राह्मण हैं, शेष उच्चवर्णीय हैं कायस्थ, क्षत्रिय हैं, दो अवर्ण हैं (नामवक्ल और आंबेडकर)। इनमें वैश्य कोई नहीं है। प्रदेशवार या भाषावार देखें तो इन छव्वीस में से दो बंगाली छह मराठी-भाषी, पाँच दक्षिण भारतीय, चार हिन्दी भाषी, दो गुजराती और एक पंजाबी हैं। इसमें किसी का कम या अधिक बताने या तर-नमता का प्रश्न नहीं है, यह केवल ऐतिहासिक संयोग ही है। ब्रिटिश राज्य की स्थापना से राजधानी बलबत्ता रही, १९११ तक। पहले विश्वविद्यालय भी अंग्रेजों ने १८५७ में बलबत्ता, मद्रास और बम्बई बंदरगाहों और महानगरों में बनाये, जिससे विदेशी शिक्षा के अच्छे बुरे परिणाम भी वही उपलब्ध हुए। एक नया मध्य वित्त बंग निर्मित हुआ, जिसे 'भंडारालय' सफेदपोश (व्हाइट कालर), पाठरपेसा पेदमनुपलु (बड़े आदमी), भूरे साहब आदि कहा गया। यह सब शिक्षित, नव-अभिजात, नव पनाढ्य बंग पारसीक श्रम करने वाले विद्वान मजूरों से बट गया। न उनमें बंग परम्परागत बुधमिमान सामंती संस्कार और उच्चता प्रथि का अहम ही कम हुआ, न उसने पाश्चात्यो के स्वावलंबन, पौर परिश्रम और औद्योगिक वैज्ञानिक सभ्यता की दृष्टि हो अपनाई। कुछ सुधारवादी आंदोलन चले—दयानंद ने मूर्तिपूजा विरोध किया, 'पातण्ड खण्डिनी सभा' और 'आर्य-समाज' चलाया। राजा राममोहन राय, बेशवचन्द्र सेन, देवेन्द्रनाथ ठाकुर ने 'ब्रह्म समाज' चलाया। महाराष्ट्र में 'परमहंस सभा' और 'प्रायश्चित्त समाज' बने। पर ये फिर छोटे छोटे सम्प्रदाय या पंथ बन कर रह गये। एक मनोरंजक उदाहरण—हाल में यू० पी० में आंबेडकर की प्रतिमा पर यू० पी० के मुख्य मंत्री द्वारा जूता पहनकर माल्यापण करने से, नव बौद्धों ने उसे कितने लीटर दूध और गंगाजल से नहलाकर पवित्र बनाया। 'भारत छोड़ो' ९ अगस्त १९४७ के चालीसवें वर्ष स्मरण पर बम्बई के गोवालिया टैंक पर हुई सभा में अरुणा आसफ अली, राजीव गांधी आदि ने पुनः ध्वजोत्तोलन किया तो उस अगस्त श्रांत के शहीद स्मारक पर 'अमली' (मानी कांग्रेस दल द्वारा उपेक्षित) समाजवादियों ने उस स्मारक की शुद्धि की। (स्व०) राजनारायण, गांधी जी की समाधि की भी शुद्धि का प्रस्ताव रखते थे। यह सब बातें इस तथ्य की ओर हमारा ध्यान खींचती हैं कि हम चाहे जितने अपने आपको विदेश शिक्षा प्राप्त या संस्कार-युक्त मान लें कहीं न कहीं हमारे भीतर पुराने संस्कार प्रबल हो उठते हैं। शास्त्र में कहा गया है—संस्कारोदुरतिक्रम। और यह बात दक्षिणपंथी और वामपंथी दोनों प्रकार के आंदोलन और राजनैतिक कार्यक्रमों की सफलता या असफलता पर लागू होती है। हम 'सम्पूर्ण क्रांति'



की बात करने वाले लोकनायक की प्रतिमा का अनावरण भूतपूर्व राष्ट्रपति से कराते हैं। या आजीवन हिंदी सेवा करने वाली हिंदी आग्रही महान कवयित्री को 'भारतीय' ज्ञानपीठ पुरस्कार इग्लैंड की राजवंटिव पार्टी की प्रधान मंत्री मार्गरेट थर्चर से दिलवाते हैं, जो दक्षिण अफ्रीका में अश्वेतों पर गोरो के निरंकुश शासन की समर्थक हैं। अजब नहीं कि हिंदी के बड़बोले साहित्यिक अभि-वर्षा करने वाले प्रगतिवादी चुपचाप श्रीमती इंदिरा गांधी के करकमलो से शिखर-सम्मान पुरस्कार आदि ले लेते हैं, और हमारे तथाकथित चरित्र-शुद्धता का जाप करने वाले ऐसे लेखकों कवियों की प्रशंसा करते नहीं अघाते जो आदर्शों से च्युत हैं। इस तरह की विसंगतियाँ हमारे राष्ट्रीय-सामाजिक जीवन में उभरती जाती हैं। और इनसे घोरतम होता है कि हमने मूल और शाखाओं में काय और कारण में, नित्य और अनित्य में, स्थिति और गति में जो मूलभूत द्वंद्व है उसे समझने में, और द्वंद्व में अद्वैत स्थापन के हमारे प्राचीन दार्शनिक विश्वासों को ग्रहण करने में कहीं भूल की है। हम छोटे छोटे समझौते जीवन में करते जाते हैं, और बड़े दम्भी ढंग से औरों को समझौता न करने का उपदेश देते जाते हैं। घर में अशांति है, सारे मोहल्ले और शहर को शांति का उपदेश देते फिरते हैं। अपने पक्ष या पार्टी में एकता नहीं है, और सारी दुनिया में अखण्डता और समुक्त मोर्चा का डिंबोरा पीटते हैं। देश में दंगे हो रहे हैं जाफना में शांति सेना भेंजी जा रही है। आग नहीं है और दमकल नहीं। एक मराठी हास्य-नाटक में गाना था—

‘आग रामेश्वरी, बब सोमेश्वरी !

इसके लिए हम लेख के अंत में पुनः हमारी अद्वैत दशन की मूल भारतीय भित्ति की क करेंगे। उसी से उपयुक्त छद्मबीस महापुरुषों में से अधिकतर लोगों ने अपनी प्रेरणा ली और चित्तवर्ति का सिचन तथा अभिन्नमण प्राप्त किया। तिलक, गांधी, अरविंद, राधाकृष्णन, विनोबा ने गीता भाष लिखे। विवेकानंद ने ‘राजयोग’ लिखा दयानंद ने वेद को आधार माना, जवाहरलाल ने बुद्ध और असोक से प्रेरणा ली। आबेडकर भी ‘बुद्धम शरणम गच्छामि’ कहते हुए निर्वाण प्राप्त कर गये। अय महापुरुषों में ईश्वरचंद्र, मालवीयजी, महादेव गोविंद रानडे, रामकृष्ण परमहंस, सुबह्मण्यम भारती परम आत्मिक ध और पराशक्ति की भक्ति की, मुक्ति की उक्तियों से अपना आध्यात्मिक अधिष्ठान पाते थे। भौतिक जगदीशचंद्र बसु पेड़ पौधों तक में ‘प्राण’ का अनुसंधान कर रहे थे, चन्द्रशेखर रमण उड़ी नक्षत्रों और तनो तक परम अनुप्रेरक अज्ञात विरणा की खोज में थे। सुभाष की शक्तिपूजक थे। सावरकर तो हिंदुत्व की वीरत्व और नैतिकत्व से जोड़ना चाहते थे इसी कारण वे ‘स्वातंत्र्यवीर’ कहलाये। हमारी जनता ने इसी कारण से इन महापुरुषों को देवर्षि, महात्मा, स्वामी, आचार्य, महामना, गुरुदेव, योगी, परमहंस जैसी पदविद्या प्रेम से दी। जिंदगू कृष्णभूति भी निर्घम, निर्गुरु, विवेक और प्रज्ञा की पारमिता में पोषक थे।

ये राष्ट्रीय कायकर्त्ताओं में पूष आस्तिक नहीं पर ‘अज्ञेयवादी’ ( अंग्लीस्टिक ) थे। लाला लाजपत राय जवाहरलाल नेहरू स्वामी सहजानंद और मानवे द्वायाय अपने-अपने ढंग से त्रमश आग मगाय, फं वियन समाजवाद, समतावाद, क्रांतिकारी मानववाद में आस्था रखने वाले विचारक थे। ई० वी० रामस्वामी नायकर सोवियत यात्रा से लौटकर कट्टर नास्तिक और ब्राह्मण तथा उत्तर विरोधी हो गये। परन्तु एक बात लक्षणोप है कि कहीं भी इनकी आस्थाएँ भारत विरोधी, भारत के जनमाधारण की उपनि की विरोधी नहीं थी। परन्तु बाद में कई नेता बीसवीं सदी में भारत में आगे आग जला आग की अग्न्यस्ता के विरोधी हो गये य अलगाववाद के समर्थक हो गये। सामाजिक और आर्थिक विषय में उनको शिवमामिमुग स्वापल्लि मापता आने आग में तल डालने का काम दिया।

मोहन/प्रता प्रहोव

परिणाम यह हुआ कि देश में भाई भाई के रक्तपिपासु हो गये, हिमा की आग 'बुझाये न बुझे' वाली स्थिति में बदती चली गई, और अब राजनैतिक हत्याएँ तो नित्य जीवन-क्रम का जैसे एक अंग बन गई। एगिया में बीसवीं सदी के उत्तरार्ध में महात्मा गांधी, इंदिरा गांधी, मुजीबुर रहमान, लियाकत अली खान, भुट्टो, जिया, दाउद, भटारनायके, तरावी, हफीजल अमीर, जियाउर्रहमान की हत्याएँ हुई।

ऐसे समय धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष चारों पुरुषार्थों में अद्वैतसिद्धि और एकात्मता को आगे बढ़ाना नितना आवश्यक हो गया है, यह अधोरेणित करने की आवश्यकता नहीं है। हमारी शिक्षा पद्धति में अपनी मूल भित्ति पर, मातृभाषा और राष्ट्रभाषा पर कोई आग्रह नहीं है। समाज सेवा का कोई भी रूप हमारे नागर जीवन का अनिवार्य अंग नहीं है।

मेरी मान्यता है कि ऐनी निर्माणक, अराजक, विष्टल, अनुत्तरदायी परिस्थितियाँ में हमें अपने ऐतिहास्य का, अपनी सांस्कृतिक परम्परा और उसके नैरतय का भान बहुत अर्थपूर्ण होगा। यह माना कि इतिहास उगी रूप में लौटकर आता नहीं है। परन्तु एक उदाहरण से मैं यह अद्वय सिद्धि लेख के अंत में सिद्ध करना चाहता हूँ। आश्रुति-मानचित्र में अद्वयतुल और अनंत (∞) के चिह्न से मूर्ध, चन्द्र (अर्ध बिंदु) के सहारे ओं और गणेश का स्पष्ट विवेचन लिपि क्रम विकास में दर्शनीय है। सत ज्ञानेश्वर ने इसीलिए अ-उ-म को चरण, उदर, महामण्डल मस्तक माना। और शब्द ब्रह्मा का आदि बीज भी उसी रूप में व्यक्त किया। गणपति अथर्वशीर्ष में 'गकारो पूव रूप, अकारो मध्यम रूप, अनुस्वारचात्य रूप, बिन्दुश्चर रूप' मानकर गणादि का उच्चारण पहले करके वर्णादि तदन्तर और अनुस्वार सबसे आदि में लिप्यने-बोलने का विधान दिया। वदिव ओम, पौराणिक प्रणव और डमरू आहत मुद्रा और 'अधेदु-सिद्धांत' में 'ग', 'अ', 'अम्' का लेखन दर्शनीय है। 'गगाना त्वा गणपति गः हवामहे' का प्रथम पूजा मन्त्र ही अनेक 'म एन', विभक्त 'म अविभक्त की एफ स्वरलिपि, एक आश्रुति-बध और स्व-पर भेद नाशक 'बन्नुड महाकाव्य' मंगलाचरण था। पर हम विनायक बनाते हुए ध्यानर बना बैठे, मुधाकर की जगह राहु लिप्यने लगे, तो उसमें उन तत्वा का क्या दोष?

'ओम' ऋग्वेद और अथर्ववेद में नहीं मिलता। तत्तरीय संहिता में प्रणव नाम से वह वण आता है। मंक्षमूलर इसकी व्युत्पत्ति 'अवम' से मानते हैं। रोष और बोधालिक इस विचार से मन-भेद रखते हैं। वे कहते हैं कि वेद में 'ओश्रावय' 'आश्रावय' सम्बोधन रूप में आते हैं। पाणिनि ने 'अष्टाध्यायी' (६.१.९) में 'ओकार' मूल रूप में था। उपनिषत्काल में इसमें रहस्यमयता जोड़ी गई। ऐतरेय ब्राह्मण में 'अ-उ म' को 'भूभुव स्व' से समानार्थक माना गया। गोपथ ब्राह्मण के प्रणवोपनिषद में 'ओम्' से सब धृद, इतिहास-पुराण, गीत नृत्य निकले ऐसा कहा गया है। अ = जागृति, उ = स्वप्न, म = सुषुप्ति, = तूपा माने गये। अ विष्णु, उ परमेश्वर, म ब्रह्मा है। गौडपादाचार्य के अनुसार इस 'ओम्' मन्त्र में विश्व, तेज, ज्ञान की परम तुरीय अवस्था एकरूप है। पातञ्जल योगसूत्र में प्रणव को ही ईश्वर माना गया। भारत में छठी शती के बाद जो हस्तलिखित धर्मग्रंथ मिलते हैं उनके आरम्भ में मंगलसूचक ओं पाया जाता है। जैन और बौद्ध ग्रंथों में भी 'ओं मणि पद्मे हुं' आता है। धीरे धीरे पुराणों ने अपने अपने ढंग से इस 'ओम' पर कई अर्थों का आरोपण किया। वैष्णव पुराणों ने 'अ उ म' को 'विष्णु, श्री, भक्त' और तीन वेद, तीन लोक तीन अग्नि, विष्णु के तीन पद माना है। गीता के मंत्रहो अध्याय १८ में 'तत्सत्' को ब्राह्मण, वद और यज्ञ भी माना गया। वरदात्मन के ह' = सोम्य शिव उ = शिव का भयानक रूप, अनुनामिक नाद बिंदु श्रेष्ठ और दुःकारक रूप माने गये। हुम नीलवर्ण है नीलाकाश और अक्षीभ्य बुद्ध भी नील है 'गिब' ने समुद्र मंथन से हलाहल प्राशन किया वह नीला हुआ।

ज्ञानेश्वर का एक पूरा पद नीले रंग को लेकर है, जो मैन श्याम परमार को दिया था। उन के 'अनविता और अय निवध' ग्रंथ में आधुनिक कविता की रंग संयोजना' लेख में उद्धृत है।

आकाश के नीले रंग और कृष्ण के नीले वर्णों की एकात्मता से चैन्य इनके विमोह हो जाते थे कि वे प्रेमा-माद में अचेत हो जाते थे। यह एकात्मता या 'अद्वय' या अभेद भारतीय दर्शन का एक बड़ा ही सूक्ष्म परन्तु दृढ़ सूत्र है। इसे ही गीता 'समत्वं योगमुच्यते' कहती है। भारतीय समाजशास्त्री इसे भारतीय समाज मानस में परिग्राह्य 'रेमिनिस्स' कहते हैं। इसी गुण के कारण भारत में कहावत चली 'सुना सबकी करो मन की'। उपनिषदों में इसी आत्मतत्त्व को ब्रह्मतत्त्व माना, उसीका छायापट्टी का 'स्कन्ध' (नियंत्रण शक्ति) कहा, वही 'यो भूतच भव्यं च सवयश्चाधिपतिष्ठति' (भूत, भविष्य, वर्तमान उसी पर अधिष्ठित हैं) माना गया। देश और काल की 'अविनि' के बाद उपनिषद परमात्मा के आनन्दस्वरूप सदाशक्तिमान निर्विकार गुणों के साथ साथ आत्मा के दुःखमय अक्षय, विकारयुक्त होने के विरोध में अविनाश की विज्ञा करत है। आत्मब्रह्मत्व के साथ-साथ मनुष्य की बुद्धि और भावना की एकता पर उपनिषद बल देते हैं। वहदारण्यक में सृष्टि की उत्पत्ति के क्रम में बुध्माक्षपी मृत्यु ने मन और वाणी का जोड़ा बनाया। उनका रेत ही सत्त्व बनता। वाणी से उसने धृक्, यजु, साम, छद, यज्ञ, प्रजा, पशु सब निर्मित किये। बाद में वह उन सबका भक्षण करने लगा। यज्ञ बना। अश्व बन गया। जीवात्मा और परमात्मा में भोक्ता और साक्षी सम्बन्ध सुझाया गया। उपनिषद में ही मुक्ति की सालोक्य सामीप्य, सारूप्य और सायुज्य के चार अवस्थाएँ और उनकी एकात्मता वर्णित की गई हैं। मुक्ति अभाव रूप में होकर भावरूप है। वह शून्यस्थिति में होकर पूर्णविस्था है। यह द्वन्द्व से ऊपर उठने की बात 'मैं' के पूर्ण विलय के बाद भी व्यक्ति का अस्तित्व तीन हजार वर्षों से भारतीय विचारधारा में बार बार अलग अलग तरह से ज्वरता आ रहा है।

अद्वैत का यह सूत्र शैव और वैष्णव विचारों की एकाकारिता में मिलता है। अप्य दीक्षित (१५२०-९०) को पूछा कि आप शिव को बड़ा मानते हैं या विष्णु का, उन्होंने उत्तर दिया—

पुरारी च पुरारी च न भेद पारमात्मिकः।

तयार्जुन मामकी भक्तिश्चन्द्रबूदे प्रधावति॥

(विष्णु और शिव में पारमात्मिक भेद नहीं है। परन्तु मेरी भक्ति चन्द्रशेखर शिव की ओर है)

नमिल मत आपर ने और बाद में अनेक सत्तों ने राजा की सत्ता को कभी अछ नहीं माना। य मत अत्याचारी राजा का या नरक का भी भय नहीं मानते थे। वह कहता है कि आपदा विपदा हमारे मामने खड़ी नहीं रह सकती। हमारे जीवन में दुःख की छाया नहीं, क्योंकि हम राजाधिराज शंकर का दाम हैं। उन्हीं के चरणों पर हमने अपने आपको बड़ा दिया है। यह जीव और शिव एक है। मूल तमिल पद यह है—

नाम आक्कुम् कुडि अल्लोम् नामाक्कुन् कुडि अल्लोम्

नमर्ने अजोम नरकात्तिल् इडरप्पडोम

नडल्ले इल्लोम एमाप्पोम

पिणि अरियोम पणिबोम अल्लोम्

इर्ने एन्नाक्कुन् तुन्बम इल्ल

तमाक्कुन् कुडि अल्लात त-मेयान

शकरन् नरवगवेषु कुल्ल अवर काविल्

अष्टाष्ट/प्रज्ञा प्रदीप

भारतीय तत्त्वज्ञान में अस्ति, नास्ति, अस्ति नास्ति और नास्ति नास्ति इन चतुर्कोटि-विनिमुक्त को ही महायान बौद्धधर्म में 'अद्वय' कहा गया। वस्तुतः वेदात्, उत्तरमीमांसा या शांकर अद्वैत से ही वह दर्शन भी प्रभावित हुआ। द्विधा भाव विरहित होना ही अद्वैत था। उपनिषदों में बृहदारण्यक ने ही प्रश्न पूछा था—“जिससे सब जाना जाये, जो स्वयं जाता है, उसे और किस से जाना जा सकेगा?” ज्ञाता ज्ञेय की यह एकाकारिता ही अद्वैत की भित्ति है। कारण में ही काय निहित है, आकार से पदार्थ भिन्न नहीं। विचार केवल 'वाचारभण' हैं। नाम के हैं। सत्त्व में अतत्त्व देखना ही विवर्त है। रज्जु सप, रजत शुक्ति आदि प्रसिद्ध उदाहरणों से अभ्यास समझाया जाता है। घड़ा नश्वर है, मृत्तिका सत्य है। मिट्टी भी मूल वस्तु नहीं। वह अनुस्यूत है। यानी सत्ता भी विशिष्ट और शुद्ध दो प्रकार की होती है। वह जब निराकार निरवयव होती है तो ब्रह्म है, जब वह सोपाधिक बनती है तो जगत का उपादान कारक है। 'दृश्यविवेक' में शंकराचार्य ने कहा कि 'आवरणशक्ति ब्रह्म का शुद्ध स्वरूप ढँक लेती है, और विक्षेपण शक्ति से ब्रह्म आवासादि भौतिक जगत उत्पन्न करते हैं, ऐसी यह 'शक्ति द्वय हि मायया' है। छोटा सा मेघ सामने आने पर अनेक योजन दूर के सूयमण्डल को ढँक लेता है, वस ही यह अज्ञान से हमें 'नानात्व' दिखाई देता है। मूलतः और, मुख्यतः, बुनियादी तौर पर, वह सब 'एक' ही है।

माया परमात्मा की बीजशक्ति है। वह अविद्यात्मक और अव्यक्त है। माया सत और असत से अबाधित, विलक्षण और अनिवर्चनीय है। उसे सत कह तो ब्रह्मज्ञान बाधित होता है, और असत कहें तो उसकी प्रतीति होती है। इसलिए वह अनिवर्चनीय है। रामानुजाचार्य उसे ईश्वर की सृष्टि करने की शक्ति मानते हैं। शंकर कहते हैं कि ब्रह्म में कोई विचार नहीं होता, माया के कारण। रामानुज ब्रह्म में अबाधित शरीर नामक अचिरतत्त्व में माया के कारण विचार पैदा होता है ऐसा मानते हैं। निर्विशेष ब्रह्म जब मायावृत्त होकर सविशेष और सगुण भाव धारण करता है तो ईश्वर कहलाता है। 'यायशास्त्र' ईश्वर को जगत का निमित्तकारण मानता है वेदात् निमित्त और उपादानकारण भी। भारतीय दर्शन में जीव और ब्रह्म में कोई भेद नहीं। विद्यारण्य के शब्दों में "जीव और ईश्वर मायारूपी कामधेनु के दो बत्स हैं। वे द्रव्य का प्राशन स्वेच्छा से करें परन्तु तत्त्व तो अद्वैत ही है।" चैतन्य ही जीव और ईश्वर का सामान्य रूप है। नामरूप से केवल जग मिथ्या लगता है। 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन 'इदं सर्वं यदयमात्मा'।

प्रातिभासिक, व्यावहारिक और पारमाथिक सत्ता वस्तुतः एक ही है। दही, दूध का विचार है, सप, रज्जु का विवर्त है। मुक्ति कोई खोई हुई बीज पुनः पाना नहीं, भूली हुई बीज का पुनः स्मरण मात्र है। अद्वैत वेदात् वेद और उपनिषदों में प्रस्थापित बीजरूप विचार का ही फलबन और फलित है। कठोपनिषद् में 'नैव वाचा न मनसा प्राप्नु शक्यो न चक्षुषा' कहा, वही वेदात् का आत्मज्ञान का परम विन्दु है। भारतीय दर्शन में 'मन' की स्थिति देखिये चार्वाक दर्शन में मन को भी एक भौतिक पदार्थ माना गया था (जैसे मांस मानते हैं)। बौद्ध दर्शन में विज्ञानवाद में चित्त को ही प्रवृत्ति और मुक्ति का मूल कहा गया। चित्त ही ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान है। इसे ही वे आलम्ब्य विज्ञान कहते हैं। मीमांसा में भाट्ट मत में मन भी आत्मा की तरह विभु है। वह अतर्क्य और भौतिक है। द्रव्य दर्शन में मन तत्त्वरूप और तत्त्वभिन्न माना जाता है। तत्त्वरूप मन की व्युत्पत्ति वकारिक अहंकार से होती है। 'चन्द्रमा मनसो जातः'। तत्त्वभिन्न मन नित्य और अनित्य उभयविध इन्द्रिय है। वह स्वरूप और साक्षी है, बद्ध और मुक्त भी है। शुद्धाद्वैत दर्शन में मन एक इन्द्रिय है और वह सत्त्वविकल्पात्मक है। वह बाह्य और आंतर दोनों तरह के कार्य करता है। 'यायदर्शन' में वह अतर्क्य है। योगदर्शन में उसे चित्त कहा है और उसकी पाँच अवस्थाएँ बताई हैं—क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र और निरुद्ध। यही चित्तभूमि है। विशुद्ध सत्त्व से एकाग्रचित्त निवर्त

दीपशिखा की तरह है। वेदात में मन पाँच कर्मेन्द्रियों और पाँच ज्ञानेन्द्रियों का प्रेरक है और वह हृदय कमल के गोलक में है। वह अतः करण भी है। स्वामी रामदास (मराठी सत कवि) कहते हैं कि 'अक्षय्य मन माझे नावरे आवरीता'। यह मन अत्यन्त चंचल है और वदा में नहीं रहता। इसीलिये उन्होंने 'मनाचे उपदेश' लिखे। अभ्यास से ही मन शांत होता है और उसे ब्रह्मसुख लाभ होता है। विद्यारण्य स्वामी 'पंचदशी' में कहते हैं

मनो हि द्विविध प्रोक्त शुद्ध चा शुद्धमेव च।

अशुद्ध कामसम्पन्नं च शुद्ध कामविवर्जितम्।

मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयो।

बधाय विषयासक्तं मुक्तये निर्विषयं स्मृतम्॥

अतः मृष्टि, बहिर्मुखि मृष्टि में मन अलग अलग कार्यों में रत रहता है। योग वासिष्ठ के अनुसार मन की अद्वारह अवस्थाओं का चार तरह से वर्गीकरण किया जा सकता है

१ मानसिक—मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार (अतः करण चतुष्टय कहलाते हैं) वरूपना, स्मृति, वासना मानसिक क्रिया है।

२ धार्मिक या नैतिक—अविद्या और मल मन के मिथ्या विकल्प से पैदा होते हैं।

३ आध्यात्मिक—माया, प्रवृत्ति, जीव, ब्रह्म (विराट, सनातन, नारायण या ईश) और अति बाह्य देह। अव्यक्त मन का व्यक्त स्वरूप ही जग है। जग और मन आत्मा की स्पन्दशक्ति के स्पन्द स्वरूप हैं।

४ आधिभौतिक—इन्द्रिय, पुण्यदण्ड और देह शारीरिक तत्व हैं जो मन पर प्रभाव डालते हैं।

यह सब विचार पाश्चात्य मनोविज्ञान की विविध मायताओं और खोजों के बहुत निकट आता है। तुलनात्मक दशन, तुलनात्मक मनोविज्ञान, तुलनात्मक धर्म विचार सब इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मानव सभ्यता में भेद ऊपरी-ऊपरी दिखाई देते हैं, भीतर से सब ओर वही अमेद है।

भारतीय दर्शन शुद्ध नहीं है, 'सर्ववेदातसारं हि श्रीभागवतामिष्यते'। भागवत पुराण में भक्ति को साधन और भगवान से अद्वैत को साध्य माना गया। सारा वेदात साध्य पर आधारित है। भागवत में भी जहाँ ज्ञानोपदेश है साध्यशास्त्र के प्रयोगों का ही उपयोग होता है। दूसरे स्वरूप में जब जगत की उत्पत्ति की कथा ब्रह्म नारद को सुनाते हैं या शुक्ल परीक्षित को ब्रह्माण्ड वर्णन सुनाते हैं, साध्य का ही आधार लेते हैं। तीसरे स्वरूप में साध्य के प्रणेता कपिल देवभूति को शास्त्रबोध करते हैं। ग्यारहवें बाईस और चौबीसवें स्वरूप में भी साध्यशास्त्र का विचार दिया गया है। पुरुष प्रकृति, तन्मात्रा, महत अहंकार यह सब पारिभाषिक शब्द भागवत में आते हैं। तीसरे स्वरूप में विदुर, मेनेय सबदा म मायावाद का विवेचन है। भागवत में धर्म दशन और वाक्य का अपूर्व सम वय मिलता है। एक उदाहरण लें। शरदनु का वर्णन करते हुए भागवतपुराण कहता है—

खमशोभत निर्मेष शरद्विमलतारकम्।

सत्त्वयुक्तं यथा वित्तं शब्दं सहायं दर्शनम्॥

(गन्द ऋतु में भेयरहित, निर्मल तारकयुक्त आकाश ऐसा है जैसे शब्दब्रह्म के द्वारा अर्थ दान होने पर योगी का मास्विक चित्त है)

भागवत में ऐसे अनन्त वाक्यमय प्रमग हैं। भारतीय महावाक्य और मुक्तक सब कवि के जीवन दर्शन के प्रस्फुरन मान हैं। आज जगता है कि जीवन दृष्टि के अभाव में हमारी 'सभ्यता' केवल नश्य

मान में ही सिमट आयी है। 'सांस्कृतिक कार्यक्रम' शब्द के बाद, हमारे जन-संचार माध्यम, छोटे छोटे चर्चे और बच्चिया के बडों के अनुकरण में उतारने शृ गारमय अभिनय और अगवि-मांस प्रस्तुत करते हैं मानो देह के आगे कोई 'वाम' नहीं है और विज्ञापन के अतिरिक्त कोई 'अर्थ' नहीं है। धर्म और भीक्ष दोनो गायब हैं। ऐसे शिल्प में आत्ममस्कार नहीं और धर्म और दर्शन के स्पर्श से विहीन यह तपायकित 'समृद्धि' केवल व्यायाम, सर्कस और उत्तम में परिणत हो जाती है।

धर्म (आचरण, भावना), दर्शन (ज्ञान, बुद्धि) और समृद्धि (वर्म शिल्प) इन तीनों हृदय, मस्तिष्क और कर्म इंद्रियों में तालमेल ही भारत का प्रधान लक्ष्य रहा है—प्राचीन काल से आज तक। जब जब इस अखण्डता में खण्ड पड़ा है, इस भक्ति में विभक्ति हुई है, लगाव में अलगाव पैदा हुआ है, भारत की गति में बाधा आई है। हम इस ग्रन्थ के सभी विद्वज्जनों और विदुषियों के गवेषणापूर्ण और प्रेरणाप्रद लेखों को पढ़कर 'अनेकता में एकता' के सच्चे सूत्र को पहचानें। उस पर विचार करें और उह हृदयगम कर वंसी की वृत्ति करें। उस एकात्मता के बिना समृद्धि निरी आश्रुति रह जायेगी।

अन्त में, स्वामी विद्यानंद 'विदेह' द्वारा रचित 'वेदालोक' ग्रन्थ से 'एकवच' और 'एकनीड' नामक अथर्ववेद और यजुर्वेद में आये शब्दों पर अष्टांकीय न यह लेख समाप्त करना चाहता हूँ।

(१) अथर्ववेद (६-८-२) में आता है

समुद्र ईशो श्रवतामग्निं पृथिव्यावगो ।

चन्द्रमा नक्षत्राणामीश स्वमेकवचोभव ।

(चौथे चरण में 'एक वच' पर टीका) "मानव । तू भी अद्वितीय वृष्टिकर्ता बन' एकवच बन और बरस । तू ऐसा अद्वितीय वृक्ष बन कि समुद्र, सूर्य और चन्द्रमा तेरे मागने शर्मा जाएँ। ज्ञान-विज्ञान और विद्या में युक्त, तथा आत्मज्योति और ब्रह्मदीप्ति से सुयुक्त होकर, तू ज्योति और प्रकाश को सुवृष्टि कर, तू सारी पृथिवी का वसयिता और पृथिवीभर के मानवमण्डल का हृदय सम्राट बन जायेगा। राजाओं और सम्राटों के मुकुट तेरे चरणों का चुम्बन करेंगे।

शीतल, शीत और पावन अन्तर्चन्द्रिका से चिद्रित होकर, तू समार में शीतलता, शांति और प्रसन्नता की दिव्य दृष्टि कर/नक्षत्रशिरोमणि बनकर, तू विश्वगगन में जगमगायेगा। तू समस्त भूमि का अधीन और सम्पूर्ण प्रजा का ईश बन जायेगा।

अतः तू अद्वितीय आनन्दघन बन ।"

(२) वेनस्तत् पश्यन् निहितं गुहा सद्यत्र विश्वं भवत्येकनीडम् ।

तस्मिन्निदं स च वि चंतिं सव स ओत प्रोतश्च विभू प्रजायु ।

(यजुर्वेद ३२ ८)

('एकनीडम्' पर टीका)—"एकनीड शब्द का प्रयोग यहाँ एकाकारिता के अर्थ में हुआ है। यह ब्रह्माण्डगुहा उस सत्स्वरूप में एकाकार हो रही है। यह गुहा से पृथक् नहीं है, और गुहा उससे पृथक् नहीं है। यह सब, यह अखिल ब्रह्माण्ड, यह समष्टि, सृष्टि, यह समस्त अस्तित्व उसमें, उसी में, तत् सत् में संगमन कर रहा है, और संयोग को प्राप्त हो रहा है और वियोग को प्राप्त हो रही है।

परमाणुओं और तत्वा के संयोग से लोक लोकांतरों की रचना होती है, और परमाणुओं अथवा तत्वा के वियोग से लोक लोकांतर—प्रलय अवस्था को प्राप्त होते हैं। तत् सत् में ही, संयोगत्रय से, ये अनन्त सृष्टियाँ समुत्पन्न हो रही हैं, और उसी में ये प्रलय को प्राप्त हो रही हैं।"

ध्यातव्य है कि वह गुहा जिसका ऊपर उल्टे में हुआ है वह प्लेटो के 'सवादा' के अंत में आती है, और पुनर्जन्म की प्रतिच्छाया उस यूनानी दार्शनिक को दिगती है। यूनान के भारतीय राजदूत बदेकम ने "प्लेटो और उपनिषद्" में यह बात लिखी है।

हम इस सब चर्चा से पुनः उमर सामाजिक ग्राह्यतिथि, मनोवैज्ञानिक दार्शनिक, मृत्तमात्मक अध्यात्मवैज्ञानिक एवात्मता की ओर बढ़ें। यही हमें विभक्ति में ग मृत्तमा की ओर ले जायगा। ●

वैदिक 'ओम्' (1)

म —  
उ —  
अ —



शिवर



सृष्ट



(2)

उमर

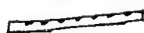
पौराणिक प्रणव



ॐ

ॐ (3)

वैश्व



(4)

गणपति

(गणेश (5)  
पार्श्व-द्वार)

(6)  
(गणेश)  
द्वार

अक्षर-शक्ति

ॐ



# प्रज्ञा प्रदीप









---

धर्म

---

दृष्टि

---

संस्कृति

---

राष्ट्रीय एकता

---





---

धर्म

---



# ‘भारतीय इतिहास-चिन्तन के मौलिक सूत्र’

( महाकाव्यों के माध्यम से )

प्रो० कुबेर नाथ राय

( १ )

इतिहास का प्रारम्भ उसी बिन्दु से होता है जहाँ पर मनुष्य अपनी भूमिका लेकर उपस्थित होता है। संहिताओं के अन्दर मनुष्य उपस्थित है अवश्य, परन्तु उसकी भूमिका गौण है और मन्त्रों में देवता की विभूति का एक अंग मात्र वह है। उसकी सक्रिय भूमिका ब्राह्मणआरण्यक युग की नारायणी गाथाओं से प्रारम्भ होती है और उन्हीं गाथाओं का विकसित रूप है महाकाव्य। वस्तुतः मनुष्य की सक्रिय भूमिका का सुचिन्तित रूप से प्रतिपादन महाकाव्यों से होता है। अतः भारतीय इतिहास दृष्टि और इतिहास-चिन्ता का प्रस्थान बिन्दु महाकाव्यों से अर्थात् राम-कथा और कृष्ण-कथा से ही मानना समीचीन है। इन्द्र वरुण आदि मिथकीय देवताओं को भारतीय इतिहास का अंग अप्रत्यक्ष रूप से ही माना जा सकता है। परन्तु उन्हें अपौरुषेय दृष्टि से उपस्थित किया गया है और उनमें सदाशंभु ने ‘दिव्यता-बोध’ और ‘विस्मय’ को ही प्राधान्य दिया गया है। संहिताओं की इतिहास के सम्बन्ध में एक ही केन्द्रीय स्थापना है और वह यह कि मनुष्य दिव्य शक्ति का एक अंग है और उसका इतिहास दिव्य शक्तियों की ही इच्छाओं का प्रस्फुटन या विस्तार मात्र है। भारतीय महाकाव्यों में उपस्थित अवतारवाद और लीलातत्त्व इसी मूल बीज का पल्लवन है। इसी अर्थ में महाकाव्यों को भी ‘पञ्चमवेद’ की गरिमा प्रदान की गई है। महाकाव्यों की विशिष्टता यह है कि वे ‘मनुष्य की, मनुष्य के लिये, मनुष्य द्वारा उपस्थित’ गाथाएँ हैं जिनमें संहिता के उक्त मूल बीज का प्रतिपादन स्पष्टतर रूप से मानुषी क्रिया कलाओं को आलम्बन और उद्दीपन बनाकर किया गया है। अतः भारतीय इतिहास दृष्टि और इतिहास चिन्ता का सम्यक् रूप उन्हीं से लब्ध होता है। ये दोनों महाकाव्य इतिहास की सन्नान्ति या जोखिम के बिन्दु को उपस्थित करते हैं। राम और कृष्ण दोनों युग संधि के बिन्दु पर उपस्थित होते हैं। रामचन्द्र नेता के युगांत में अवतरित होते हैं और श्रीकृष्ण द्वार के। श्रीकृष्ण और महाभारत के पात्रों की ऐतिहासिकता तो अब बमोवेश स्वीकृत हो चुकी है। विष्णु पुराण के अनुसार जनमेजय मगध सम्राट महापदम नन्द से १०५ पीढ़ी पहले हुए थे। अतः श्रीकृष्ण महापदमनन्द से १०८ पीढ़ी पूर्व माने जा सकते हैं। आधुनिक विद्वानों द्वारा निर्धारित समय भी इसी के आसपास जाता है। डॉ० पी० वी० कान्हे ने नेता युग की अवधि निर्धारित की है मात्र धारुह की साल (५५०० ईसापूर्व से ४३०० ईसा पूर्व तक)। श्री देवसहाय त्रिवेद ने ‘वैदिक इण्डिया’ (प्रकाशन विद्याभवन, बम्बई) में सकलित अपने प्रबंध ‘इण्डियन क्रोनोलाजी’ रामावतार का समय निर्धारित किया है ४३३२ ई० पू०। रामावतार की ऐतिहासिक मानने का उतना

सबल प्रमाण अभी तक लब्ध नहीं हो सका है जितना कृष्णावतार के लिये है। परन्तु रामावतार की घटना के सम्बन्ध में समस्त दक्षिण एशियाव्यापी राष्ट्रनिरपेक्ष, नस्लनिरपेक्ष व्यापक लोक-श्रुति और प्रबल लोक विश्वास भी कम मजबूत दस्तावेज नहीं। यही घटना मात्र कल्पित होती तो लोक अनुस्मृति में इतनी गहराई तक जाकर प्रतिष्ठित नहीं हो पाती। इस वाक्याश्रित मिथकीय अलवरण की छोट देने पर सत्य की मजबूत काठी स्पष्ट हो जाती है। मूल घटना पर्याप्त स्वाभाविक है और उस आदिम युग में सवधा सभाव्य है। 'स्वर्णयुग' वाली बात मात्र वाक्य है। परन्तु मूल घटना कि मारीच राम को बहकाकर दूर ले गया पर्याप्त स्वाभाविक है। जयन्त प्रसंग किसी अन्य लोक कथा का अंग है जो बाद में आकर जुड़ी है। रामायण की कोई भी घटना ऐसी नहीं जो उसके वाक्यत्व का आवरण हटा देने पर असहज लगे। कुछ लोग तक देते हैं कि पाणिनि की 'अष्टाध्यायी' में 'कृष्णाजु नौ' शब्द है परन्तु 'राम' का कहीं भी उल्लेख नहीं है। परन्तु 'अष्टाध्यायी' व्याकरण की किताब है। श्री कामताप्रसाद गुरु के व्याकरण में 'जवाहरलाल' शब्द अनुपस्थित है, तो इसका अर्थ यह नहीं कि जवाहरलाल नेहरू पैदा ही नहीं हुए थे। श्रीयुक्त वाशीनाथ तेलग के अनुसार उसमें 'ऐक्वाकु' (६।१।१७४) 'कंवेयी' (४।१।१७१) 'कौशलया' (४।१।१७१) तथा 'रावणि' (१।१।५७) शब्द मिलते हैं (देखिये तेलग महोदय की कृति 'Was Ramayan copied from Homer?' पृष्ठ ४०-४६)। अंतिम सदभ वा उल्लेख पतञ्जलि के महाभाष्य में भी है परन्तु सम्बंधित वाक्य का अर्थ अस्पष्ट है और तेलग जैसे विद्वान का भी कथन है 'रावणि' यहाँ पर 'रावण पुत्र' या 'मेषनाद' हो सकता है परन्तु पूरे उद्धरण का अर्थ मुझे स्पष्ट नहीं हो पाया। पाणिनि के सूत्रों से जुड़े गणपाठों में तो 'सौमित्र' 'रावण' आदि शब्द भी आते हैं। पाणिनि का व्याकरण ईसापूर्व पंचमशती की रचना है और उनका क्षेत्र पश्चिम था। पश्चिम की लोक संस्कृति में रामकथा का उतना प्राधान्य नहीं रहा होगा जितनी कृष्णकथा का। अतः उसमें महाभारतीय सदभ ही ज्यादा मिलते हैं। वस्तुतः रामकथा 'प्राच्य' से जुड़ी है और 'प्राच्य' में उपजी और विकसित हुई है। वात्सीकि 'प्राच्य' संस्कृत के आदि कवि हैं, समूची संस्कृत भाषा के नहीं। ईसा पूर्व चौथी शती वा 'दशरथ जाक' रामकथा की व्यापकता का प्रमाण है। अथवा गौतमबुद्ध के भक्तों को 'राम' की भी बोधिसत्व का अवतार घोषित करने की जरूरत नहीं पड़ती। विमलसूत्र (प्रथम शती) के समय में रामायण का धार्मिक कृत्य के रूप में समूहपाठ चालू था। ईसा से पूर्व ही यह कथा सभी सम्प्रदायों में व्यापक रूप से प्रचलित हो चुकी थी। अतः 'महाभारत' तो परम्परा से इतिहास कहा ही जाता है 'रामायण' भी कौरव 'काव्य' नहीं बल्कि काव्य से अलंकृत इतिहास 'काव्येतिहास' है। इसीलिये महाभारत की ही तरह रामायण की भी भारतीय इतिहास-दृष्टि और इतिहास चिन्ता के अध्ययन में समान महत्त्व देना चाहिये। स्वयं 'महाभारत' ही रामकथा को 'पठित इतिहास' कह कर बार बार विज्ञापित करता है। दोनों की शैली में भेद है। परन्तु दोनों की इतिहास-दृष्टि और इतिहास चिन्ता के भीतर 'बाल' दृष्टिक्रम (Perspective) एक विस्म का है।

( २ )

दृष्टिक्रम चित्रबला का शब्द है जिसके अनुसार दूर की वस्तुएँ छोटी और निकट की बड़ी मालूम होती हैं। यह दृष्टिक्रम चित्रकार के अवस्थान बिन्दु पर निर्भर करता है जिसके अनुसार विषय

वस्तु की आकृतियाँ चित्रफलक पर निर्धारित होती हैं। चित्रकला का यह दृष्टिक्रम 'देश' (Space) का दृष्टिक्रम है। घंसे ही काव्य, उपन्यास या आख्यान में एक 'काल' का दृष्टिक्रम होता है और इस दृष्टिक्रम के अनुसार घटनाओं के स्वरूप और आकृति में विवर्तन होता है। रचनाकार काल के किस बिंदु पर खड़ा है, भूत, भविष्य, वर्तमान या शाश्वत के किस बिंदु पर उसकी अवस्थिति है, इस बात पर निर्भर है घटनाओं का संचलन, चुनाव और संयोजन तथा पात्रों की आकृति और उनका प्रतीकात्मक अर्थ। रामायण और महाभारत में आयी घटनाओं की आकृति पद्धति संयोजन तथा उसमें व्यक्त इतिहास का स्वरूप इसी काल-दृष्टि से निर्धारित हुआ है। बिना इस तथ्य को सही सही ग्रहण किए भारतीय चिंतन में इतिहास बोध का स्वरूप स्पष्ट नहीं हो सकता और सब कुछ ऊल जलूल-सा लग सकता है।

वस्तुतः भारतीय इतिहास दृष्टि आधुनिक इतिहास दृष्टि से भिन्न रही है। भारतीय इतिहास दृष्टि दार्शनिक स्वभाव की है जबकि आधुनिक इतिहास दृष्टि की प्रकृति वैज्ञानिक है। पहले की पद्धति है सम-वय प्रधान, तो दूसरे की विश्लेषण प्रधान। यही कारण है कि भारतीय इतिहास दृष्टि से प्रस्तुत 'काव्य-इतिहास' पर आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टि का आरोपण करने पर अनेक प्रकार की विसंगतियाँ पैदा हो जाती हैं। भारतीय इतिहास दृष्टि के अनुसार इतिहास में काव्य और दर्शन का अनुप्रवेश कोई बेमेल और विसंगत तथ्य (anachronism) नहीं है, बल्कि एक अनिवार्य आवश्यकता है। इस बात को ठीक से समझने के लिए भारतीय मनीषा की 'काल' की अवधारणा पर विचार करना होगा। 'काल' की भारतीय अवधारणा भी 'देश' की भारतीय अवधारणा के ही समानुरूप है। देश की भारतीय अवधारणा इस प्रकार है एक अचल कीली 'ध्रुव' पर सारा 'देश' (Space) छात्राकार रक्ता हुआ है। यह 'देश' निरन्तर घूम रहा है इसी ध्रुव कीली पर। साथ ही यह ध्रुव-कीली भी निरन्तर, परन्तु अपनी ही जगह पर, गतिमान है। यह अपनी जगह नहीं छोड़ती अर्थात् वह एक ही साथ अचल और गतिमान दोनों है। अब इसी पैटर्न की 'काल' के सन्दर्भ में लागू करें। 'काल' के सन्दर्भ में ध्रुव कीली का समानधर्मो है शाश्वत काल का 'शांतबिंदु' (ईसाई दर्शन की भाषा में ('Still Centre'))। इसे ही बौद्ध रहस्यवादियों ने 'जगती का स्थिर' कहा है। यह काल का शाश्वत चरमबिंदु ('शांतबिंदु') भी मुर्दा या जड़ नहीं। यह गतिमय है परन्तु अपने 'बिंदु' (Centre) पर ही। शाश्वत के इस शांतबिंदु को केन्द्र बनाकर चारों ओर वक्ताकार गतिमय काल प्रवाह है जो निरन्तर 'भूत-वर्तमान-भविष्य' की चक्रीय गति में चालू है और इस प्रवाह के किसी भी बिंदु को शांत होकर बैठने की फुरसत नहीं। केवल 'शांतबिंदु' अर्थात् 'शांत केन्द्र' (Still Centre) ही अचल और गतिमान दोनों है। इस प्रकार एक कालचक्र बनता है जिसकी परिधि पर भूत-भविष्य वर्तमान का प्रवाह है और केन्द्र में शाश्वत का 'शांत केन्द्र' या शांतबिंदु। परन्तु इस परिधि पर का प्रत्येक कालबिंदु भूत वर्तमान-भविष्य के पैटर्न पर गतिमान होने के साथ-साथ केन्द्र के शाश्वत शांतबिंदु से निरन्तर जुड़ा है और इस शांत बिंदु के आकर्षण से नित्य बंधे होने के कारण ही वह परिधि पर चक्राकार घूम रहा है। इस प्रकार हम देखते हैं कि जिस प्रकार 'देश' की दुहरी गति है कि सारा विराट देश ध्रुवकीली पर तो अचल है परन्तु कीली के बाहर प्रत्येक बिंदु पर चलायमान है, वैसे ही काल की गति भी दुहरी है। एक है शाश्वत की अपने शांतबिंदु या स्थिर केन्द्र पर की गति। दूसरी है परिधि पर के प्रत्यक्षकाल यानी 'भूत-भविष्य वर्तमान' वाले खण्डकाल की परिधीय गति। प्रथम है महानाल या कालातीत काल। दूसरी है खण्डकाल या प्रत्यक्षकाल। समय के प्रत्येक बिंदु पर प्रत्येक क्षण में यह 'महाकाल' और 'खण्डकाल' जिसे सुभीते के लिए हम मात्र 'काल' ही कहते हैं। दोनों ही साथ साथ विद्यमान हैं क्योंकि खण्डकाल (परिधि) का प्रत्येक बिंदु (क्षण) निरन्तर जुड़ा हुआ है



महाकाल (शांत केन्द्र) के महाआकर्षण के अध्व्यास से। हम महाकाल को 'निरवधिवाल' और खण्डकाल को 'सावधि' काल भी कह सकते हैं। निरवधिवाल कालचक्र वा नेमि हैं तो सावधिवाल उसकी परिधि। परिधि पर का प्रत्येक बिन्दु नेमि के महा आकर्षण में सतत बद्ध है। नेमि से विच्छिन्न होने पर सावधि काल की सृष्टि हो बिखर जायेगी।

जिसे आधुनिक दृष्टि इतिहास कहती है वह सावधिवाल (यानी 'भूत, वर्तमान, भविष्य वाला खण्ड काल') की घटना है। परन्तु यह इतिहास सर्वदा ही महाकाल की नेमि (Still Centre) से जुड़ा है इस बात को दर्शन तो मजूर करता है। परन्तु आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टि भौतिक विज्ञान के क्षेत्र में काल के बोधे आयाम को स्वीकार करते हुए भी इतिहास या मानविकी के कई अर्थ क्षेत्रों में इसे स्वीकृत नहीं करती। यह आधुनिक यथायवादी वैज्ञानिक दृष्टि की सीमा है। भारतीय इतिहास दृष्टि या आर्य इतिहास दृष्टि यही पर आधुनिक दृष्टि से पृथक् हो जाती है। आधुनिक इतिहास दृष्टि सावधिवाल से ही निबद्ध रहती है और घटनाओं का लेखा भूत-वर्तमान और भविष्य के विभाजन से युक्त सावधिवाल वा दस्तावेज के रूप में करती है। वह यह नहीं मानती कि भूत वर्तमान और भविष्य का प्रत्येक 'क्षण' शाश्वत की 'नेमि' से जुड़ा है अतः प्रत्येक 'क्षण' में शाश्वतकाल वर्तमान है क्योंकि वर्तमान वह 'क्षण' मात्र वर्तमान का ही ज्ञापक नहीं, शाश्वत का भी ज्ञापन करता है। अतः प्रत्येक क्षण के मूल्य का सही आकलन तभी संभव है जब उसे वर्तमान के साथ-साथ शाश्वत का भी प्रतिनिधि माना जाय। परन्तु ऐसा करने से वैज्ञानिकता को हानि होती है और दर्शन का अनुप्रवेश होता है, इतिहास और उसका 'मधु' (निचोड़) मिथोलोजी दोनों परस्पर मिश्रित हो जाते हैं क्योंकि इतिहास की शाश्वतघर्मी मुद्राओं का ही रूपांतर है मिथोलोजी। भारतीय दृष्टि सावधि निरवधि दोनों प्रकार के कालों का तालमेल एकसाथ बँटाकर चल्ती है। इसलिये उसकी प्रकृति 'दार्शनिक' है 'वैज्ञानिक' नहीं। उसमें मिथोलोजी तथा भूत और भविष्य का परस्पर अनुप्रवेश सवथा वैध है, यदि यह अनुप्रवेश इति के घोषित उद्देश्य के लिये आवश्यक या सहायक हो सके। इस हालत में इतिहास 'ठेठ इतिहास' न होकर 'अलंकृत इतिहास' या 'वाक्येतिहास' बन जाता है। भारतीय महाकाव्यों में अभिव्यक्त 'इतिहास' की प्रकृति को समझने के लिये हमें काल के इस द्विधा परन्तु एक ही साथ सन्निय सावधि-निरवधि रूपों को स्मरण रखना चाहिये। अन्यथा बहुत सी बातें समझ न पाने के कारण फालतू और विसंगत लगेंगी। भारतीयकाल दृष्टि कम के अनुसार आज २४ सितम्बर ८७ है। परन्तु इसके भीतर शाश्वतकाल के रूप में सारा अतीत और सारा भविष्य भी मौजूद है। भारतीय दृष्टि प्रत्येक बिन्दु पर प्रत्यक्षकाल को स्वीकारते हुए उसमें शाश्वत का अस्तित्व भी मानती है। परन्तु यह बात ध्यान में रखने की है कि काल की इस दुहरी गति वा बोध जो अनुभव लोक की निचली आधार भूमि में निवास करते हैं जो मात्र 'वास्तव' के तल से जुड़े हैं, वे नहीं पा सकते। काल की इस दुहरी गति का बोध उड़ होता है जो अनुभव लोक के शिखर पर ध्यानस्थ होकर बैठे हैं। अनुभव लोक का यह ध्यान शिखर ही बौद्धों का 'जगती वा शिखर' यानी अस्तित्व का चरम बिन्दु है। काल की परिधि में रहने वाला उस बिन्दु का ही बोध प्राप्त कर सकता है जिसमें वह जी रहा है परन्तु काल के शिखर (शाश्वत बिन्दु) पर बैठकर बोध ग्रहण करने वाला श्रुति या कवि समस्त वृत्त प्रवाह को सारे सत्ययुग-त्रेता द्वापर को एक ही बिन्दु पर अनुभूत कर लेता है। रामायण और महाभारत के कवियों ने अपने विषय वा बोध इसी ध्यान शिखर पर बैठकर कालगत समग्रता के साथ किया है। रामायण की घटना या कृष्णकथा की घटना एक ही साथ 'ऐतिहासिक' यानी खण्डकाल की घटना है और शाश्वतकालीन ऐतिहासिक अनुभव भी है। कवि, काल के इन दोनों आयामों के भीतर क्या

को रख कर 'मानवीय' और 'दिव्य' का परस्पर पूरक ध्वनि रचता चलता है। एक चित्र देखिये महाबाहु भीष्म शरशय्या पर लेटे हैं। देहोत्सर्ग की मुद्रा में हैं। अद्भुत चित्र सामने आता है। सूय उत्तपयण में प्रवेश कर रहा है। भीष्म ने प्राण को मन में, मन को आत्मा में, आत्मा को परमात्मा में खींच कर समाहित कर लिया है। वे स्वयं शाश्वतकाल की मनोभूमि में पहुँच गये और उनका द्रष्टा कवि भी सारे दृश्य को स्वयं ध्यान के शिखर पर स्थित करके देख रहा है। सहस्र सहस्र वाणों से विद्ध मातना भोगते हुए पितामह का तेज मलीन नहीं पड़ा है और वे उत्तम ब्राह्मणों और ऋषियों से घिरे हुए एक ब्राह्मीश्री से परिमण्डित हैं। उनके चारों ओर जो ऋषिमण्डल उपस्थित हुआ है उसमें सत्ययुग-त्रेता-द्वापर तीनों युगों के ऋषिगण आ गये हैं। न केवल व्यास, जैमिनी, शाण्डिल्य, देवल, पैल आदि बल्कि मार्कण्डेय मुनि के साथ साथ।

“अस्ति तेन वसिष्ठेन कोशिकेन महात्मना  
हारीतलोमशाभ्यां च तथाऽऽत्रेयेण धीमता  
बृहस्पतिश्च शुक्रश्च व्यवनश्च महामुनि  
सनत्कुमार कपिलो वाल्मीकिस्तुम्बर कुन्ध  
मोग्दत्यो भागवो रामस्तृणबिबुमहामुनि  
पिप्पलावोऽथ वायुश्च सवत् पुलह कच  
काश्यपश्च पुलह्यश्च ऋतुर्क्ष पराशर  
अरीचिरगिरा काश्यो गोतमो गालवो महामुनि”

(भीष्मस्तवराज, शांतिपर्व, अ० ४७/७-११)

श्रद्धा, शम, दम से क्षेपित मनसा वाचा-वचनया पुरुष व्याघ्र भीष्म इन सावकालिक ब्रह्मपिमण्डल से घिरे हुए ऐसे शोभित हो रहे हैं जैसे नक्षत्रमण्डल के बीच चांद्रमा सुशोभित होता है। शरशय्या का यह महिमा मण्डित दृश्य कवि अपने ध्यान लोक के शिखर से शाश्वत के 'बे-द्र' पर अपने को स्थित करके देख रहा है जहाँ पर खण्डकाल के सत्ययुग त्रेता-द्वापर के विभाजन अथहीन हो जाते हैं और सारे काल महाकाल के अनुभव में समाहित हो जाते हैं। इनमें से प्रत्येक चरित्र 'ऐतिहासिक' तो है ही साथ साथ शाश्वत भी है। इस विशिष्ट काल दृष्टि का फल होता है कि प्रत्यक्षकाल यानी द्वापर के 'वर्तमान' की ऐतिहासिकता गड़बड़ हो जाती है, घटनाओं के सारतम्य में बिभ्राति सी लगती है, आधुनिक दृष्टिकाली ऐतिहासिकता शुद्ध नहीं रह पाती और पूरे बोध में दार्शनिकता और काव्य का अनुप्रवेश हो जाता है। भारतीय काल दृष्टि से यह अनुप्रवेश सही है। परन्तु आधुनिक इतिहास दृष्टि से यह दुःप्रवेश है और तिथिगत तथा तथ्यगत बिभ्राति (anachronism) है।

जहाँ प्रत्येक चरित्र ही 'ऐतिहासिक पुरुष' और 'शाश्वत इवार्ड' दोनों ही हो, जहाँ वर्तमान के प्रत्येक क्षण में 'शाश्वत' विद्यमान माना जाय वहाँ पर इतिहास में काव्य और दर्शन का अनुप्रवेश अनिवार्य हो जाता है। रामायण को लें। इस में राम अभिषेक के स्तर पर ऐतिहासिक पुरुष और एक मनुष्य हैं। लक्ष्मण के स्तर पर वे 'इ-द्र-उपे-द्र' के सम्मिलित रूप हैं। लक्षणिक स्तर पर सारी रामनया ही 'देवासुरम्'

(देवासुर द्वन्द्व) की ही एक 'काट' है। व्यजना के स्तर रामकथा महाचैतन्य शक्ति द्वारा जीवन मधु के उद्धार के लिए जड़ता की तामसी शक्तियों के साथ की गई लड़ाई है। 'देवासुरम्' कई ऐतिहासिक घटनाओं का निचोड़ या मधु है। इतिहास का मधु होता है 'मिथ'। अतः 'देवासुरम्' एक मिथ है और हृद से हृद यह 'काव्य' है, इससे अधिक नहीं। परन्तु चैतन्य द्वारा तमस् से सृष्टि एक 'प्राण-मधु' (या प्राण माधवी) का उद्धार मिथ नहीं बल्कि अनेक ऐसे मिथों का 'मधु', एक दार्शनिक 'आइडिया' है। यह दार्शनिक आइडिया कोई घटित इतिहास नहीं, परन्तु एक शाश्वत 'तथ्य' अवश्य है। इतिहास (सावधिकाल का तथ्य) और दर्शन (निरवधि काल यानी शाश्वत का तथ्य), इन दोनों के बीच की कड़ी है काव्य का तथ्य अर्थात् 'मिथ'। मिथ भी मिथ्या कल्पना नहीं बल्कि अनेक ऐतिहासिक घटनाओं का सारभूत 'बेहरा' है। अथ के ये तीनों 'पुर' इतिहास-मिथ और दर्शन, एक त्रिपुर रचते हैं, जो भारतीय मनीषा को एक ही बिन्दु या घटना में दृष्टिगोचर होते हैं और उसकी दृष्टि में ये तीनों सत्य हैं। पर आज इस पद्धति से घटनाओं पर दृष्टिपात नहीं किया जाता है। आज की इतिहास दृष्टि जुड़ी है सावधि काल या खण्डकाल से आज की दृष्टि में 'वास्तव' या 'सत्य' वही है जो प्रत्यक्षकाल में सद्मानुभूत हो। अतः आज के पाठकों को रामायण इतिहास जैसा नहीं लगता परन्तु आप दृष्टि से, जो अर्थ के तीनों पुरों को एक ही साथ समेटती है, यह शत प्रतिशत इतिहास है। आधुनिक दृष्टि जिसे इतिहास कहती है, वह आप दृष्टि से इतिहास का कच्चा माल है (यानी अभिधा स्तर का तथ्य है) और 'तैयार माल' का रंग रूप तो अथ के तीनों पुरों के समाकषण-समायोजन के बाद कुछ और ही होगा। इस प्रकार हम देखते हैं कि दोनों, आधुनिक और आप (भारतीय), दृष्टियों से प्राप्त परिदृश्यों में भेद आ जाता है। शिखर पर खड़े होकर जो दृश्य दिखाई देगा वह घरातल पर से लब्ध दृश्य से कुछ भिन्नतर होगा ही। शिखर पर से लब्ध दृश्य 'समग्र' होगा, परन्तु आकृतियों और रंगों के व्योरे स्पष्ट नहीं होंगे। दूसरी ओर घरती पर खड़े होकर अवलोकन करने पर जो प्राप्त होगा वह एक टुकड़ा या पहलू मान होगा, खण्ड मान होगा, समस्त दृश्य कैसा है, दृश्य के पीछे का दृश्य कैसा है यह सब ज्ञात नहीं हो पायेगा। परन्तु आकृतियाँ और रंग स्पष्टतर होंगे। भारतीय इतिहास दृष्टि ध्यानलोक के शिखर पर, शाश्वत के 'द्र' से प्राप्त दृष्टि है और आधुनिक दृष्टि प्रत्यक्ष के घरातल के एक कोण पर से लब्ध है। दोनों दृष्टियाँ में कुछ अपूर्णताएँ हैं तो कुछ विशिष्टताएँ भी हैं। एक के समर्थन में दूसरी का सम्पूर्ण तिरस्कार करना समीचीन नहीं।

( ३ )

काल की अवधारणा के भेद पर आधित दृष्टिभेद की हमने चर्चा की। दूसरा भेद है उद्देश्य को लेकर। आप इतिहास का उद्देश्य ही आधुनिक इतिहास से बहुत कुछ भिन्न है। आधुनिक इतिहास घटनाओं का लेखाजोखा प्रस्तुत करता है। परन्तु आप अर्थात् भारतीय इतिहास का उद्देश्य है 'नर' के भीतर 'नरोत्तम' की स्थापना करना। इसमें सारा बोध ही एक दिव्य ऋतु चक्र का अंग बनाकर उतारा जाता है। इसी से भारतीय इतिहासकार कवि और दार्शनिक दोनों होता है। वैसे तो भारतीय इतिहासकार भी मानता है कि इतिहास का विषय 'जीवपुरुष' या 'नर' ही होता है। रामायण-महाभारत या बौद्धों का 'ललित विस्तर' इसी अर्थ में इतिहास बड़े गये हैं। परन्तु तथ्य तो यह है कि मान इतिहास नहीं काव्येतिहास है। इसने विपरीत पुराणा में, देवीभागवत या ब्रह्मपुराणादि में 'देवलीला' का प्राधान्य है और

‘नर’ की बात महज हासिये पर ही आती है। इसी से पुराणा के लिए ‘इतिहास’ सशान नहीं चलती है, परन्तु महाकाव्यों को इतिहास माना जाता है। यह नारायणी कथा होते हुए भी ‘नर’ के साथ संयुक्त चलता है और ईश्वर मनुष्य बनकर मनुष्य के साथ खेलता है। साथ ही इसमें ईश्वर का प्रवेश भी सोद्देश्य है। इसका उद्देश्य ही है ‘नर’ को ‘नार’ (अप, जल, भावात्मन तरलता) में रूपांतरित करके उसकी कठिनाता, प्रसरता (पथरीलापन) और जडिमा को नष्ट करना और उसे विमलता, तरलता, स्वाद और प्रशालन शक्ति से भरपूर करना जिससे यह नारायण का ‘अयन’ बन सके। दूसरे शब्दों में ‘नर’ के जीवन में नारायणत्व की स्थापना करना (जिसे चालू भाषा में ‘घर्म-नस्थापनाधर्म’ कहा गया है)। इसी उद्देश्य से ‘सम्भवामि युगेयुगे’ वचन ईश्वर ने मनुष्य को दिया है। यही कारण है भारतीय दृष्टि से इतिहास की परिभाषा इस प्रकार की गयी है

“अथ धम काम मोक्षानो उपदेश समचित

ध्रुववृत्त कथायुक्त इतिहास प्रचल्यते।”

—‘जो ध्रुव घटित घटनाओं के वर्णन द्वारा अथ धम काम मोक्ष की शिक्षा दे वह इतिहास है।’ अतः जो घटना या वृत्त इस उद्देश्य के अनुकूल नहीं वह भारतीय दृष्टि से कूड़ाबर्त है। जिस घटना के माध्यम से पुरुषार्थ का उपदेश सम्भव है वही इतिहास का विषय हो सकता है। शेष को तिरस्त्रित कर दिया जाता है। यदि इतिहास केवल नरलीला होती तो सब कुछ को समेटना पड़ता परन्तु इतिहास ‘नर’ के साथ जुड़े ‘नरोत्तम’ की लीला है। जिन कथाओं में प्रत्यक्ष नारायण की अवतार कथा नहीं, वहाँ भी भारतीय लेखक एक दिव्यता का वातावरण रचता है और पुरुषार्थ का उपदेश देता चलता है। ‘राजतरंगिणी’ जैसे इतिहास ग्रंथ में भी पुरुषार्थ और दिव्यता का बोध प्रबल कराने की चेष्टा देखी जाती है। दूसरे शब्दों में इतिहास लेखन एक ‘सृजनात्मक इतिहास (Creative History)’ है। यह आधुनिक पद्धति पर प्रस्तुत घटनाओं की वैज्ञानिक रिपोर्ट मात्र नहीं। वस्तुतः यह दृष्टिकोण बहुत कुछ आधुनिक मार्क्सवादी इतिहास लेखन के समानांतर जाता है, परन्तु बिलोम दिशा में। मार्क्सवादी इतिहास पद्धति में केन्द्र में रहती है ‘राजनीति’, तो भारतीय पद्धति में ‘धर्म’ रहता है। परन्तु दोनों पद्धतियाँ इतिहास को घटनाओं का व्योरा मात्र नहीं मानती हैं और घटनाओं का चुनाव एक विशिष्ट उद्देश्य को लेकर करती हैं। मार्क्सवादी चिन्ता इतिहास को मार्क्सवादी मूल्यों के प्रचार का साधन बनाती है तो भारतीय चिन्ता अथ-धम काम मोक्ष के पुरुषार्थ के उपदेश की।

इस इतिहास चक्र की संचालक शक्ति क्या है? इसका उत्तर मार्क्सवादी देते हैं आर्थिक शक्तियाँ ही इतिहास का संचालन करती हैं। भारतीय जिज्ञासा अधिक गहरे में उतर कर एक भिन्न मौलिक प्रश्न उठाती है कि सृष्टि यही ही क्यों? सृष्टि के जन्म का उद्देश्य क्या है? मार्क्सवाद एक उस का भ्रष्ट विज्ञान दोनों को ही ज्ञात नहीं कि इस विश्वरचना के पीछे उद्देश्य क्या है। उनकी समझ से यह नितांत निरुद्देश्य है। वैश्या योनि से उत्पन्न अवाच्छनीय ‘पुत्र’ की तरह, अनचाहे और अपने आप। उनके अनुसार पहले जन्मा ‘भूत’ (Matter), तब ‘चेतना’ उससे निकली। उद्देश्य की बात तो तब उठती जब इसके जन्म के पूर्व किसी ‘चेतना’ का अस्तित्व रहता। अतः सृष्टि निरुद्देश्य ही जन्मी है। हो गयी, तो हो गयी बस, और क्या। परन्तु सृष्टि प्रक्रिया इतनी नियमबद्ध है, इसके श्रुत चक्र का छंद पतन कहीं नहीं होता है, तो ऐसी अवस्था में वह निरुद्देश्य हो ही नहीं सकती। जो निरुद्देश्य होता है वह ‘गड्ढमड्ड’ (Chaos) होता है। भारतीय दृष्टि मानती है कि इसकी नियमबद्धता के पीछे कोई सोद्देश्य परिवर्तन है। इसके लिए इससे प्रधान बिन्दु पर किसी परम चेतन शक्ति का अस्तित्व अवश्य है। इसी से सृष्टि

भी भारतीय कल्पना है 'उर्ध्वमूल अधोशाखा' अर्थात् इसका मूल शुद्ध 'चेतन्य' है और भौतिक-विकास की 'अधोशाखा' बाद में फूटती है। दूसरी बात यह कि इस सृष्टि के प्रसव का एक उद्देश्य है और वह है 'दिव्य लीला'। यह 'दिव्य लीला' भगवद इच्छा (Divine will) की पूर्ति है। लीला के लिए एक रगमच चाहिए और एक लीला सहचर। रगमच है विश्व और सहचर है 'जीवपुरुष'। नारायण की लीला करनी थी इसलिए सृष्टि जमी। अथवा इसकी कोई जरूरत नहीं। उनको लीला इसलिए करनी थी कि उनको मूलप्रकृति हैं 'सद्चिद् आनन्द' और आनन्द की उपलब्धि के लिए लीला आवश्यक हुई। अतः, यह सृष्टि प्रभिया ईश्वर की मूल प्रकृति की 'अभिव्यक्ति' है। ईश्वर द्वारा अपने को अभिव्यक्त करना ही इसका चरम लक्ष्य है। सृष्टि विकास के एक विशेष स्तर पर मनुष्य का जन्म हुआ और मनुष्य के विकास के एक स्तर पर जाकर 'इतिहास' का समारम्भ हुआ। अतः सृष्टि, मनुष्य और इतिहास तीनों ईश्वर की मूलप्रकृति की अभिव्यक्ति हैं। भारतीय इतिहास-दृष्टि का मौलिक उद्देश्य है इसी तथ्य का प्रतिपादन। इस लीला के नियम बानून की ही 'ऋत चक्र' कहते हैं। ऋत अर्थात् सद। इस 'ऋत-चक्र' में जब ईश्वर की मूल प्रकृति 'सद' या 'ऋत' का विरोधी रूप 'अनत' का प्रवेश होता है और नर का ही एक रूप 'अनृत' की भूमिका लेकर प्रलुब्ध और बलात्कारकारी हो उठता है तो प्रभु की इच्छा शक्ति (Divine will) हस्तक्षेप करती है और 'नर' के ही दूसरे रूप को 'निर्मित' बनाकर (जिसे हम 'महापुरुष' या 'अवतार' कहते हैं) वह पुनः 'ऋत' की स्थापना करता है। यह घटना घटित होती है किसी चरम क्षण (Critical Moment) में। भारतीय इतिहास दृष्टि इसी 'चरम क्षण' को पकड़ती है और इसकी ही गाथा द्वारा पुनः अथर्वम वाम भोस के पुरुषाय का (यानी 'ऋत' के कायदे बानून का) उपदेश देती है। प्रत्येक ऐसी घटना के बाद इतिहास (यानी 'दिव्यलीला') की विषयगामिनी गति दुरुस्त होकर ऋत पथ पर आ जाती है और सस्कृति सम्पत्ता का नया पग निक्षेप हो जाता है। इस प्रकार इतिहास चक्र आगे बढ़ता है।

आखिरी बात यह कि जिस तरह देश काल दोनों ही एक अचल कीली पर बत्तावार गतिमान हैं, वैसे ही इतिहास भी 'सृष्टि स्थिति प्रलय' के बंधे पैटन में घूम रहा है। 'स्थिति भी चार युग के बंधे छद्म में घूम रही है। हर एक चक्कर पूरा होने पर दूसरे चक्कर में ही चार युग (सत्य, त्रेता, द्वापर और कलि) आ जाते हैं। बार बार यही पैटन दुहराया जाता है। ठीक वैसे ही जैसे प्रतिदिन प्रातः, मध्याह्न, मध्या और रात्रि आते हैं। अथवा, हर एक सवत्सर में धसत से लेकर शिशिर तक पट ऋतुएं आती हैं। जा बुद्ध दिवसचक्र या सवत्सरचक्र में घटित हो रहा है, उसे देखते हुए उसी वृत्तीय पैटर्न को सण्डनाल अथवा इतिहास चक्र पर भी लागू करना समीचीन है। पहले विश्व में लोकतंत्र था। उसका स्वरूप या 'जनजातीय गणतंत्र' (tribal democracy) उसे ठेलकर आ गया राजतंत्र। राजतंत्र जब जराजीव हो गया तो आया १९वीं शती का 'गणतंत्र' अर्थात् लोकतंत्र। पुनः लोकतंत्र का पतन होने लगा 'व्यक्तिवादी स्वराज्य' ('मे मे अर') में। तब पुनः राजतंत्र आ रहा है अधिनायकवाद की शकल में। राजा और डिक्टेटर में भ्रमहारन अंतर नहीं होता है। आज प्रायः सभी विचारक स्वीकार करने लगे हैं कि वंशानुिक सम्पत्ता की यन्त्री 'अनि गणतन्त्रमक व्यवस्था' में प्रशासन और योजना (administration & Planning) में १९वीं शती पाली व्यक्तिवादी 'डेमोक्रेसी' चल नहीं सकती। अतः किसी न किसी रूप में वे 'डीनर' आवश्यक होगा और एकात्मक शासन का आना अनिवार्य है। परन्तु इन बड़ते के 'डीनर' और एकात्मक व्यवस्था के रूप भी अब स्पष्ट ज्ञान लग है और उत्तरवालीन समाज व्यवस्था का सकेत गांधीवादी चिंतन और गवोर्नप में आ चुका है जिनमें के 'डीनर' और एकात्मक व्यवस्था में निहित मनुष्य के 'अवदमन' (Repression) को राखा जा गये। दूसरे शब्दों में 'आधुनिक राजतंत्र का भविष्य में समाहार होगा

विकेन्द्री वृत्त लोक शक्ति में जो लोकोत्तर का नवीनतम संस्करण होगा। इस प्रकार इतिहास का चक्र गतिमान है। इसके वृत्तीय छद्म को स्वीकार करते हुए भी दो बातों का स्मरण रखना आवश्यक है।

(१) इस वष का वसन्त गतवर्ष के वसन्त जैसा ही था और आगामी वर्ष का वसन्त भी वैसा ही होगा। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि इस वर्ष के वसन्त और गत वर्ष या आगामी वर्ष के वसन्त में कुछ फर्क ही नहीं होगा। सामान्य प्रकृति में ये दोनों वसन्त एक जैसा होते हुए भी दिनदिन प्रकृति में परस्पर भिन्न होगे। इसी तरह प्रत्येक वर्ष का त्रेता (या द्वापर या कोई युग) अथ कल्पों के त्रेतायुग से सामान्य प्रकृति के अनुरूप होगा। परन्तु अपनी विशिष्ट प्रकृति में सदा 'नया' त्रेता होगा। प्रत्येक त्रेता अपने में 'नया' होगा साथ ही पुराने त्रेता की 'पुनरावृत्ति' भी होगा। सांस्कृतिक विवर्तन की प्रकृति तो समान होती है साथ ही पात्रों की आकृति प्रकृति, भाषा भूषा संस्कार आदि में भेद होता है।

(२) यदि हमारा, जीवन-काल महज एक घण्टे का होता और हम वसन्त ऋतु में (या किसी अन्य ऋतु में) जन्म लेते तो यह ज्ञान हमारी मानसिक क्षमता के बाहर होता कि यह वसन्त ऋतु चली जायेगी और पुनः लम्बे अंतराल के बाद लौटेगी। उस अवस्था में हमारी धारणा रहती कि सृष्टि में सनातन वसन्त ऋतु ही रहती है और बाल की गति 'एक रेखिक' (Rectilinear) है, यानी एक 'रेखा' में चलती है, वृत्तीय नहीं है। बोध के घरातल पर खड़े होकर खण्डकाल के 'वर्तमान' या 'भूत' या 'भविष्य' में हो अपने को सीमित कर देखने वाले इतिहासकार को ऐसा ही लगता है। परन्तु ध्यान लोक के शिखर पर, निरवधि काल के शाश्वत क्षेत्र पर मन को स्थित करके अवलोकन करने वाली ऋषि दृष्टि के सम्मुख देशकाल का विराट महाप्रवाह स्पष्ट था। वे अपने देश, अपनी शताब्दी या अपनी सहस्राब्दी ही नहीं, शाश्वत के महा-प्रवाह की लीला को भी एक ही साथ देख रहे थे। अतः उन्होंने स्पष्ट देखा कि काल की गति दुहरी है, प्रत्यक्ष और शाश्वत तथा इतिहास चक्र वृत्तीय पथ पर घूमता है। इसी काल प्रवाह के चरम बिंदुओं (Critical moments) को उन्होंने अपना विषय बनाया और अपने 'इतिहास' (काव्येतिहास) में उन्होंने चालू 'भवति' के वर्तमान के साथ साथ नित्य 'अस्ति' का सामग्रस्य स्थापित किया तथा 'भवति' (इतिहास) का लेखा जोखा 'अस्ति' (शाश्वत) के सार्वभौम में प्रस्तुत किया। अतः उनके वृत्तित्व को ऐतिहासिक 'अलजलूल' न घोषित कर उनकी इतिहास दृष्टि को समझने की आवश्यकता है।

( ४ )

इस भारतीय इतिहास दृष्टि को समझने में 'ब्रह्मसूत्र' के कुछ सूत्र बड़े सहायक हैं। श्रीमद्भागवत में 'परोक्षप्रिया देवा' का उल्लेख है। देवता परोक्ष उपस्थिति, परोक्ष भाषा, परोक्ष नामरूप को इनके प्रत्यक्ष रूप से ज्यादा महत्व देते हैं। इसी से आपकाव्यो में बहुत सी बातें ऐसी हैं जो गोपन हैं, मन्त्रात्मक हैं और जो भाषा के प्रत्यक्ष अर्थ पर नहीं खुलती हैं, बर ही रह जाती हैं। अभिधात्मक अर्थ एक सीमा तक ही वरेण्य है। चरम सीमा तक नहीं। सारी भृतियाँ लक्षणाप्रधान हैं। ब्रह्मसूत्र भी मानता है कि श्रुति 'लक्षणावती' होती है। सूत्र (१/१/२२) से सूत्र (१/१/३१) तक आकाश प्राण, गायत्री, इन्द्र आदि शब्दों के माध्यम से इस बात को स्पष्ट किया गया है। यदि आधिभौतिक प्रसंग है तो इन्द्र का अर्थ होता है 'प्राण'। यदि आध्यात्मिक प्रसंग है तो इसी इन्द्र का अर्थ होता है ब्रह्म। आधिदैविक प्रसंग इन्द्र 'इन्द्र' ही रह जाता है। परन्तु यही इन्द्र प्राण का अधिदेवता है और ब्रह्म का एक रूप भी है। इस प्रकार अर्थ

के तीन 'पुर' एक ही साथ चलते हैं। पुन यही स्थापना सूत्र (१/२/२३) में 'जठरानल' और 'वंशवानर' के सम्बन्ध में है। वंशवानर का 'एव' अर्थ होता है 'जठरानल'। जिस अग्नि से पाचनक्रिया सम्भव होती है वह है जठरानल। मेघनाद वंशवानर का उपासक था। इगना तात्पर्य यह नहीं कि वह बहुभोजी और पेटू था, बल्कि 'पेट की अग्नि' की उपासना करता था। यही वंशवानर से तात्पर्य उस जठरानल से है जो एक मावभौम प्रक्रिया (Metabolism) के रूप में पशुपक्षी मानव सब में चालू है, जो प्राणशक्ति का विश्वव्यापी स्रोत है, तथा मृष्टि की पुष्टि और विकास उमर महाशक्ति पर निर्भर है। अतः यह एव परमात्म शक्ति है और वंशवानर का इन सन्दर्भ में अर्थ होगा 'परमेश्वर'। जो आधिभौतिक स्तर पर सार्वभौम 'जठरानल' शक्ति है, आधिदैविक स्तर पर वही 'वंशवानर' है और आध्यात्मिक स्तर पर वही 'परमेश्वर' है। इस तरह आपदृष्टि अर्थ के तीनों पुरों पर विचार करती चलती है। इसी सिद्धांत के आधार पर हम देखें तो प्रत्यक्ष काव्येतिहास (रामायण या महाभारत) में आप के तीनों पुरों साथ साथ विद्यमान हैं। 'रामायण' को लें।

(१) आधिभौतिक (अर्थात् वीरा ऐतिहासिक) स्तर रामायण

(२) आधिदैविक अर्थात् मिथकीय स्तर (अवतार तथा और देवासुरयुग)

(३) आध्यात्मिक (अर्थात् दार्शनिक) स्तर (चैतन्य और जड़ता का सद और असद का द्वन्द्व)

जो लोग रामायण को श्रुति मानते हैं उन्हें अर्थ के तीनों पुरों को स्वीकार करना पड़ता है। स्थूल ऐतिहासिक घटना का अर्थ प्रथम पुर से ही सम्बन्ध है और उनके लिए इसका कोई विशेष महत्त्व नहीं।

'ब्रह्मसूत्र' में ही एक और महत्त्वपूर्ण प्रश्न उठाया गया है। श्रुतियाँ कभी कभी परस्पर विरोधी बातें या पूर्वापर क्रम से रहित बातें करती हैं। मृष्टि की उत्पत्ति कही असत और तम से कही गयी है, तो कही सत से, तो कही कुछ और से। ऐसी अवस्था में सत्य की जानकारी कैसे हो? इसके उत्तर में कहा गया है "समाकर्षण" (१/४/१४) अर्थात् सूत्रों और सिद्धांतों को आगे पीछे खींचकर उन्हें एक दूसरे के समानुरूप खपाते हुए, 'सम्पूर्ण' के भीतर इन श्रुति खण्डों को रखकर, उसके परिवेश में सही अर्थ का आधिष्ठातृ किया जाता है। अभिधातृ के दिये हुए क्रम से यह सही अर्थ पाना सम्भव ही नहीं है। पहले का चि तन और विम्ब, फिर बाद का चि तन और विम्ब दोनों को साथ साथ परस्पर समाकर्षित और समायोजित करने पर ही अर्थ खुलता है। वीरे अभिधातृक या पूर्वापर सम्बन्ध के ऐतिहासिक क्रम द्वारा श्रुतियों का सही मर्म उपरब्ध होना कठिन है। आप महाकाव्यों में ऐतिहासिकता को अर्थ के उपयुक्त तीनों पुरों के परस्पर समाकर्षण और समायोजन द्वारा एक बिन्दु पर स्थापित करके उसके विविध स्वरूप का निरूपण हुआ है और ऐसी ऐतिहासिकता के आकलन और मूल्यांकन में इस सिद्धांत को स्मरण रखना जरूरी है। वीरी सतही अभिधातृक ऐतिहासिकता के आधार पर इनका मूल्यांकन तो हो ही नहीं सकता इसमें स्वरूप और तात्पर्य के सम्बन्ध में भी कुछ भ्रान्तियाँ हो सकती हैं। डॉ० साकलिया और कोशाम्बी जैसे विद्वान इसी भ्रान्ति के शिकार हुए हैं। जिस दृष्टि में अर्थ के तीनों पुरों का समाकर्षण करके उन्हें एक बिन्दु पर नियोजित किया गया हो, जिस दृष्टि के अन्दर काल समायोजन, प्रत्यक्ष (सावधि) काल और नाश्वत (निरवधि) काल दोनों के परस्पर समाकर्षण द्वारा प्रस्तुत किया गया हो, उस दृष्टि को वीरी अभिधातृक, भौतिक ऐतिहासिकता के आधार पर कमना वहाँ तक 'पाय सगत' है?

भारतीय महाकाव्य और पुराण वीरे अभिधातृक इतिहास को नहीं बल्कि इतिहास से बूँद-बूँद निचोड़े गये शाश्वत मर्म के 'मधु' को प्रस्तुत करते हैं। वस्तुतः भारतीय और आधुनिक दृष्टियों में

‘यथाथ’ और ‘वास्तव’ की परिभाषाएँ ही परस्पर विलोम हैं। ‘वास्तव’ या ‘यथाथ’ तो नया शब्द है। विदेशी चिन्ता से उधार लिया गया शब्द है। जो ‘है’ उसके लिये भारतीय शब्द है ‘मद’। भारतीय दृष्टि से जो नित्य है जो शाश्वत है वही ‘है’ और वही ‘सद’ है। वही भारतीय दृष्टि से यथाथ और वास्तविक है। जो निरन्तर परिवर्तनशील मत्स्य और विनाशशील माया जगत है वह है ‘असद’। अर्थात् भारतीय दृष्टि से वह अ यथाथ है। परन्तु आधुनिक दृष्टि से यही मत्स्य विनाशशील, परिवर्तनशील माया जगत ‘वास्तव’ और ‘यथाथ’ है और भारतीय दृष्टि द्वारा घोषित ‘मद’ काल्पनिक ‘आइडिया’ मात्र है। अतः दोनों दृष्टियों में अस्तित्वबोध की आवृत्तियाँ परस्पर विलोम हैं, फलतः इतिहास दृष्टियाँ भी परस्पर विलोम हैं। भारतीय दृष्टि से इतिहास ‘स्मृति’ का अंग है अवश्य। परन्तु स्मृति सवदा ‘श्रुति’ की ही अनुगामिनी मानी गयी है। जो तथ्य श्रुति से अर्थात् शाश्वत और सावभौम से जुड़ा नहीं है उसे भारतीय दृष्टि छोट देती है। वह सब कुछ का व्योरा देने के फेर में नहीं पड़ती, बल्कि उस सब कुछ के भीतर निहित ‘सावभौम’ और ‘शाश्वत’ सत्य को ही पकड़ती है। बाकी से उसका कोई मतलब नहीं। भारतीय इतिहासकार कालपुरष का ‘रिकाड कीपर’ या समय देवता का मुशी नहीं। वह काल के भीतर शाश्वत की घड़वती नाडी को ही पकड़ता है। यही कारण है कि भारतीय इतिहास को-। इतिहास नहीं ‘काव्यतिहास’ है। भारतीय मनीषा की मिसृक्षा घटना के पूरे ‘गुम्फ’ या बाह्य अस्तित्व (Existence) से नहीं, बल्कि उस घटना की ‘मूलप्रकृति’ (Essence) से जुड़ी रहती है। उसकी यह निजी विशिष्टता है और उसके मदभ में सवदा इस तथ्य को स्मरण रखना आवश्यक है। ●



## धर्म—अध्यात्म की मानववादी अन्तः प्रकृति

डा० एन० के० देवराज

संस्कृत वाङ्मय में 'धर्म' शब्द का प्रयोग अनेक अर्थों में हुआ है, जिनमें दो मुख्य हैं। धर्मात्मा में 'धर्म' शब्द का प्रयोग प्रायः नैतिकता या नैतिक आचरण के लिए किया गया है, यह आचरण जहाँ एक ओर सामाजिक जीवन से सम्बन्धित है, वहाँ दूसरी ओर उसका सम्बन्ध व्यक्तिगत जीवन की शुद्धता और साधुता से भी माना गया है। अपने देश में मोक्ष साधना की अध्यात्म अथवा आध्यात्मिक जीवन से जोड़ा गया है, यह जीवन या साधना भुक्ति, निर्वाण आदि पदों से संकेतित चरम परिणति या लक्ष्य की ओर ले जानेवाली समझी गयी है। आध्यात्मिक छोड़ और उसे अनुप्राणित करने वाली दार्शनिक दृष्टि या बोध के स्रोत समझे जाने के कारण, ज्ञानी गुरुओं एवं श्रुतिग्रन्थों को मान्यता दी गयी है। इस देश में अनेक धार्मिक सम्प्रदायों का उदय और विकास हुआ जिसमें अलग-अलग श्रुतिग्रन्थ अथवा सवर्ण गुरु स्वीकार किये गये। उदाहरण के लिए हिन्दू धर्म जहाँ वेदों, उपनिषदों और भगवद्गीता को विशेष मान्यता देता है वहाँ जैन और बौद्ध धर्मों के अनुयायी क्रमशः भगवान् महावीर और भगवान् बुद्ध के उपदेशों को, आधुनिक काल में श्री रामकृष्ण परमहंस के अनुयायी उन्हें भगवन् अवतार पुरुष के रूप में मान्यता देते हैं।

यहाँ की परम्परा से भिन्न पश्चिमी धर्मों के इतिहास में, और इस्लाम में भी धर्म का शब्द का अर्थ प्रायः किसी महान् शिक्षक द्वारा प्रवर्तित विश्वास पद्धति एवं उसमें निहित उपदेश समझ जाते हैं। इस दृष्टि से हज़रत मूसा, महात्मा ईसा और पैगम्बर मोहम्मद क्रमशः यहूदी, ईसाई और इस्लाम धर्मों के प्रवर्तक हैं। इन धर्मों में विश्वास पद्धति पर विशेष बल दिया जाता है, और मोक्ष साधना में मूल्य आध्यात्मिक जीवन की अलग कल्पना प्रायः नहीं है। ईसाई लोग ईसा की मध्यस्थता से भगवान् तक पहुँचने में आस्था रखते हैं, ईसाई धर्म में ईसा की ईश्वर-पुत्र के रूप में स्वीकृति सब प्रकार के अनुयायियों और साधनों के लिए ज़रूरी समझी जाती है। वैसे ही इस्लाम और यहूदी धर्मों में भी ईश्वर के दूतों और उनके द्वारा प्राप्त या लाये गये धर्म ग्रन्थों में आस्था अत्यावश्यक समझी जाती है। उदाहरण के लिए ईसाइयों के एक शिक्षक काल्विन ने कहा, कि बाइबिल और ईसा में विश्वास सत्कर्मों से भी अधिक महत्वपूर्ण है। यही नहीं, उसके अनुसार उक्त विश्वासों के बिना अच्छे कर्मों का आचरण भी सम्भव नहीं है।

जिसे हम मानववादी नैतिक विचारात्मक दृष्टि कहते हैं उसका उदय यूरोपीय इतिहास के पुनर्जागरण-युग (रेनेसा) में हुआ। उसके कुछ ही बाद, सत्रहवीं शताब्दी में, विज्ञान की विशेष प्रगति हुई जिसका आरम्भ कोपर्निकस (१४७३-१५४३) के इस क्रांतिकारी खगोलशास्त्रीय सिद्धांत से हुआ कि सूर्य धरती की परिक्रमा नहीं करता, बल्कि धरती सूर्य की परिक्रमा करती है। यह सिद्धांत ईसाई चर्च की स्वीकृत मान्यताओं का विरोधी था। इटली के प्रसिद्ध वैज्ञानिक गैलिलियो (१५६४-१६४२)

यो कोपरनिकस का समथन करने के कारण जीवन के अंतिम दस वर्ष जेल में बिताने पड़े। स्वयं गैलिलियो ने गति सम्बन्धी अनेक नियमों का अन्वेषण किया और भौतिक शास्त्र की नींव भी डाली, उसने और प्रसिद्ध फ्रेंच दार्शनिक डेकार्ट या देकार्ट (१५९६-१६५०) ने विज्ञान के (और दर्शन के भी) क्षेत्र में यंत्रवाद का प्रचार किया जिसके अनुसार याह्य जगत और मानवदेह के अंतर्गत सारी गतिया तथा परिवर्तन भूत तत्व के मात्रिक नियमों के अनुसार घटित होते हैं। इस मतव्य का एक निष्कर्ष यह था कि आत्मा नाम की किसी चेतन सत्ता को मानना जरूरी नहीं है—ऐसी आत्मा को जो शरीर की क्रियाओं का नियमन करती है। अठारहवीं शती यूरोप के सांस्कृतिक इतिहास में बुद्धिवाद की शताब्दी वही जाती है। धर्मग्रंथों की मान्यता का एक आधार यह है कि वे हम वस्तुव्यावृत्तव्य, धर्म-अधर्म की जान-कारी देते हैं। यहाँ ध्यातव्य है कि प्रसिद्ध यूनानी विचारकों, सुकरात, अफलातून या प्लेटो तथा अरस्तू के पास धर्मग्रंथ नहीं थे फिर भी उन्होंने नैतिकता के क्षेत्र में उच्च कोटि का चिंतन किया है और उच्चतम नैतिक सिद्धांत व विचार दिये हैं। इस स्थिति पर प्राचीन ईसाई शिक्षकों को भी आश्चर्य था। जातव्य है कि हमारे देश में भी मीमांसक आदि विचारक धर्म का मूल वेदों में देखते थे, उनके और मनु आदि स्मृतियों और धर्म शास्त्रों के आचार्यों के अनुसार धर्म-अधर्म का ज्ञान वेदों से ही हो सकता है। हमने विपरीत अठारहवीं शती के प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक इम्मेनुअल कांट (१७२४-१८०४) ने प्रतिपादित किया कि धर्म—अधर्म, अथवा नैतिक अनैतिक के ज्ञान का स्रोत मनुष्य की व्यावहारिक बुद्धि अथवा श्रुत्य-बुद्धि (प्रैक्टिकल रीजन) है। तथाकथित धर्म के इतिहास को देखते हुए यह सिद्धांत बड़ा ही क्रांतिकारी था। इस सिद्धांत के आलोक में धर्मज्ञान के स्रोत के रूप में ईश्वरीय ग्रंथों की उपयोगिता खत्म हो जाती है। कांट एक बड़ा विज्ञानवेत्ता भी था। उसने यह भी प्रतिपादित किया कि तक द्वारा ईश्वर की सिद्धि सम्भव नहीं है।

ईश्वर का दूसरा और ज्यादा महत्वपूर्ण पाप यह समझा जाता है कि उसने भौतिक विश्व और जीव जगत की सृष्टि की। निरन्तर प्रगति करता हुआ भौतिक विज्ञान यह सिद्ध करता जान पड़ता था कि दृढ़ नियमों द्वारा अनुसामित भूत जगत के गति परिवर्तन में कोई शक्ति हस्तक्षेप नहीं कर सकती। उन्नीसवीं शती के मध्य में प्रसिद्ध जीवन शास्त्री चार्ल्स डार्विन (१८०९-१८८२) ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'जीवन मोनियों की उत्पत्ति' (ओरिजिन आफ स्पीशज) प्रकाशित की जिससे बाइबिल की इस मान्यता का खण्डन किया कि प्रारम्भ में भगवान ने प्रत्येक जीवन वगैरह का एक जोड़ा पैदा किया। इसके विपरीत डार्विन ने प्रतिपादित किया कि शुरू में किसी तरह जीवन का आरम्भ हो जाने के बाद तरह तरह की जीवयोनिया भौतिक परिवेश के आघातों और जीवों के परस्पर मर्घर्ष (दोना सम्मिलित रूप 'अस्तित्व के लिए संघर्ष') द्वारा विवसित होती गयी। इस सिद्धान्त ने ईसाई धर्म के समर्थकों के बीच भयंकर खलबली पैदा कर दी। कोपरनिकस के सिद्धांत के बाद यह धार्मिक विश्वासों पर दूसरा बड़ा प्रहार था। तीसरा प्रहार या चुनौती—जैसा कि हमने सबैत किया—अठारहवीं शती के बुद्धिवाद से मिली थी।

हमने कहा कि ईसाई धर्म, जो पश्चिम का प्रचलित धर्म रहा है, ईश्वर परलोक आदि से सम्बद्ध विश्वासों की विशेष महत्व देता है, यूरोप में धार्मिक विचारों की विविधता भी नहीं रही है। वहाँ धर्म को दूर तक पवित्र ग्रंथों के उपदेशों में निहित विश्वासों से समीकृत किया जाता रहा है। फलतः विज्ञानों की प्रगति ने ईसाई धर्म की स्थिति को बड़ा डारवांडोल कर दिया है।

ध्यातव्य है कि हमारा देश में धार्मिक विचारों और अध्यात्म मान्यता सम्बन्धी विचारों में भी अनेकानेकता एवं विविधता रही है। हमारे दो प्राचीन धर्म अर्थात् जैन धर्म और बौद्ध धर्म, सृष्टि-

वर्त्ता ईश्वर को स्वीकार नहीं करते, बौद्ध धर्म नित्य, स्थिर आत्मा या जीवात्मा को भी नहीं मानता। हिंदुओं का सादृश्य दर्शन और मीमांसा-दर्शन भी सृष्टिकर्त्ता ईश्वर को स्वीकार नहीं करते। योगदान्त वा ईश्वर भी सृष्टिकर्त्ता नहीं है—वह केवल ध्यान का विषय और समाधि की प्राप्ति करानेवाला है। यहाँ यह भी ध्यानव्य है कि उक्त धर्म और दर्शन निरीश्वरवादी होते हुए भी आध्यात्मिक जीवन और मोक्ष या निर्वाण में आस्था रखते हैं। प्रायः वे सभी जीवन-मुक्ति को भी स्वीकार करते हैं। हिंदुओं का दृष्टा महत्त्वपूर्ण, विषुद्ध रूप में उपनिषदों पर आधारित दर्शन अर्द्धतः वेदांत है जो आत्मा और परमात्मा की एकता का समर्थन करता है। चूँकि उक्त वेदांत जगत को माया की सृष्टि मानता है, वह ईश्वर की सृष्टि वस्तु को खास महत्त्व नहीं देता। शंकराचार्य [और रामानुज भी] काट की भाँति यह मानते हैं कि सृष्टिकर्त्ता ईश्वर की सिद्ध प्रमाणों द्वारा मन्वय नहीं।

जैसा कि हमने संकेत किया, अपने देश में आध्यात्मिक जीवन के लिए ईश्वर का अस्तित्व उतना ज़रूरी नहीं समझा गया जितना कि पश्चिमी देशों में, फलतः वहाँ के मानववादियों का मुख्य सरोकार ईश्वर का खण्डन अथवा निरीश्वरवाद पर गौरव रहा है। किंतु ईश्वर की सत्ता में संदेह होने का अर्थ यह नहीं कि मनुष्य द्वारा देवत्व अथवा देवभाव की प्राप्ति की संभावना से इनकार किया जाए। स्मरणीय है कि भगवद्गीता का सोलहवें अध्याय में देवी सम्पत् और आसुरी सम्पत् का वर्णन है, वहाँ यह संकेतित है कि मुक्ति-प्राप्ति साधक को देवी सम्पत् के अन्तर्गत वर्णित शील तथा गुणों का सम्पादन करना चाहिए। हमारे देश की दृष्टि से अध्यात्म का सफल निषेध तब होगा जब हम इस संभावना से इनकार कर दें कि मनुष्य, ईश्वर की निरपेक्षता में स्वयं अपने प्रयत्न से देवी स्थिति (डिविनिटी) को प्राप्त कर सकता है। प्रस्तुत लेखक की हाल ही में प्रकाशित अंग्रेजी पुस्तक 'भारतीय चिंतन में मानववाद (Humanism in Indian Thought)' के प्रकाशन में डा० इलियर उवाइच ने अमरीकी मानववादियों का हवाला देते हुए लिखा है कि वे अध्यात्म धर्म का विरोध करते हुए ऐसा व्यवहार करते हैं मानो उक्त धर्म को स्वीकार करने वाले जना के पक्ष में कोई दम ही न हो—जैसे उक्त धर्म का प्रत्याख्यान करने के लिए ईश्वर का खण्डन करना पर्याप्त हो।

ईश्वर की चर्चा छोड़ते हुए, हम कुछ दूर की विज्ञान पर ध्यान केंद्रित करें। मुख्य बात यह है कि विज्ञान का क्षेत्र प्रकृति जगत और उससे सम्बन्धित तथ्य हैं, मानवीय मूल्यों का सत्तार उसका विषय नहीं है। यह मानवीय मूल्यों के बारे में कोई भी प्रामाणिक कथन नहीं कर सकता। यह तो जाहिर ही है कि नैतिक मूल्यों के आधार के बिना सभ्य सामाजिक जीवन संभव नहीं है। हमारा विश्वास है कि जिसे आध्यात्मिक खोज या अध्यात्म धर्म कहते हैं, उसके बिना भी वस्तुतः सुखी, समृद्ध एवं गन्तापद जीवन सम्भव नहीं है। जिसे पश्चिम में 'रिलीजन' कहा जाता है उसकी दो मुख्य अवधारणाएँ हैं। प्रचलित अवधारणा यह है कि धार्मिक व्यक्ति ईश्वर, परलोक आदि में आस्था रखता है और जीवन यापन के लिये ईश्वर तथा स्वतन्त्रता को स्तुति, मंत्र आदि के द्वारा प्रसन्न करने वाला वस्तु पाता है।

प्रगतिद नर विज्ञानी जैम्स मेजर ने धर्म की कुछ ऐसी ही परिभाषा की है, उसके अनुसार, धर्म का अर्थ है मनुष्य में ऊँची शक्ति या शक्तियों का सृष्टिकरण या पूजा, ऐसी शक्तियों की जिन्हें प्रकृति और मानव जीवन की नियामक शक्ति समझा जाता है। [देखिय 'दि मोन्डन वाउ', संपिन्त मन्तरण, १९८७, पृ० ५०] कहता नहीं हागा कि दम प्रकार की पूजा प्राप्ति प्रायः स्वायत्तता किंगी मानविक वस्तु की अभिप्राया में की जानी है। कुछ प्राचीन जातियों की प्राप्ति के लिए भूत प्रेता जादू-टोना

आदि का आश्रय भी लेती थी। कहा जाता है कि वतमान युग में जीवन-सपन को मृदुल बनाने और आवश्यक वस्तुओं के उत्पादन के लिए वैज्ञानिक तकनीक का अवलम्ब लिया जाता है, जादू-टोना का नहीं। किन्तु धर्म की उक्त परिभाषा धर्म की भी जीवन यापन एवं जीवन सपन का उपकरण बना देती है। धर्म की यह परिभाषा उससे उन उच्चतर रूपों की व्याख्या नहीं कर पाती जो विश्व के मत पुरषा के जीवन में प्रतिफलित होता है। हमारे देश में अध्यात्म धर्म अथवा आध्यात्मिक साधना का आदर्श बीतराग सत रहते हैं, यह सत्य जैन, बौद्ध, साध्य आदि निरीश्वरवादी संप्रदायों और दर्शनों पर समान रूप में लागू होता है। धर्म सम्बन्धी फेजर की अवधारणा केवल पश्चिम के धर्मों के प्रत्यालोचन द्वारा बनायी गई थी। यह जरूरी नहीं कि वह अपने देश के धर्म अध्यात्म की परंपरा को ठीक से समझा सके। तात्पर्य यह कि धर्म का एक साधारण और अपेक्षाकृत निम्न रूप है और दूसरा उच्चतर एवं असाधारण। अपने देश में धर्म के उक्त दोनों रूप पाये जाते हैं, किन्तु आध्यात्मिक साधना के प्रसंग में प्रायः उससे उच्चतर रूप पर गौरव दिया गया है।

यहाँ एक और बात ध्यातव्य है। भारत में धर्म और दर्शन के बीच खाई नहीं खोदी गई। पश्चिमी विचारक प्रायः कहते पाये जाते हैं और यह बात इस्लामी देशों, मित्र आदि में भी प्रचलित है कि जहाँ दान तर्क का विषय है वहाँ धर्म विषुद्ध श्रद्धा की चीज है। किन्तु स्वयं हमारे देश में धर्म और दर्शन प्रायः साथ साथ चले, विशेषतः मोक्ष धर्म (या अध्यात्म धर्म) और दर्शन। हमारे उपनिषद् श्रुति अर्थात् धर्म-ग्रन्थ भी माने जाते हैं और विभिन्न हिन्दू दर्शनों के स्रोतभूत भी। हमारे दर्शन की यह सामान्य भावना है कि जीवन का उद्देश्य दुःख निवृत्ति अथवा मोक्ष है। साध्य दर्शन और बौद्ध धर्म समान रूप में सासारिक जीवन को दुःखमय मानते हैं, न्यायदर्शन भी विविध दुःखों से छुटकारे को अपवर्ण या मोक्ष कहता है। प्रश्न है, इस दुःखवाद का वास्तविक रूप और रहस्य क्या है? साध्य दर्शन में कहा गया है कि लोक में जो दुःखों का उपचार होता है वह अल्पकालिक होता है, सबकालिक नहीं। इसलिए दुःख निवृत्ति का आध्यात्मिक उपाय अपेक्षित है। यह भी स्मरणीय है कि हमारे यहाँ मोक्ष का अर्थ समार निवृत्ति अर्थात् जन्म मरण से छुटकारा या उक्त स्थिति का अतिप्रमण (Transcendence) समझा जाता है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि दुनियाँ—संसार में जीवन यापन की क्रिया अपने में सच-परक अतएव दुःखमय, जान पड़ती है। यहाँ तरह-तरह के सच हैं जीविका के लिये, रोग शोक के लिए सामाजिक भावना के लिए। जीवन का लक्ष्य पुनर्जन्म से छुटकारा है, इसमें सन्देह किया जा सकता है क्योंकि पुनर्जन्म का सिद्धांत अपने में अनिश्चित है। द्रष्टव्य है कि ईसाई धर्म और इस्लाम हिन्दू धर्म जैसा पुनर्जन्म नहीं मानते। तब प्रश्न उठता है कि दूसरे जन्म की चिन्ता न करते हुए इसी जन्म में यही के जीवन में सच परक कष्टों से कैसे मुक्ति पाई जाए?

उक्त प्रश्न या प्रश्नों का मानववाद के अनुसार क्या उत्तर होगा, आगे हम इसी पर विचार करेंगे। मानववाद की मुख्य भावना और सिफारिश यह है कि हमें परलोक की और मनुष्येतर चेतन शक्तियों की वक्तव्य न करके अपना ध्यान यही इहलोक के जीवन पर केन्द्रित करना चाहिए। मानववादी यह भी मानकर चलता है कि हमारे कष्टों का उपचार स्वयं हमारे प्रयत्नों से होगा, किन्हीं देवताओं के अनुग्रह से नहीं। तीसरी मुख्य बात जो मानववादी मानता है, या उसे माननी चाहिए, वह यह है कि नैतिकता एक आध्यात्मिक विपासा आदि का स्रोत—समस्त मोक्षबोध एवं तत्कालिक बोध की भाँति—स्वयं मनुष्य में, उससे मन चित्त में है और मानना चाहिए। नैतिक अनैतिक का बोध अतः हमारी अन्तरात्मा की प्रतीतियाँ में निहित रहता है, उसे पाने के लिए धर्म ग्रन्थों का अध्ययन लेना आवश्यक नहीं है।

दुनिया का कोई भी धर्म ग्रन्थ कृत्रिम ढंग से हमारी चेतना पर धर्म अधम अथवा नैतिक अनैतिक का प्रभेद आरोपित नहीं कर सकती। मानना चाहिए कि भले-बुरे का भेद देखना और करना हमारी मानव प्रवृत्ति का अंग है। वैसे ही कोई भी धर्म ग्रन्थ हमारे मन चित्त और चेतना पर व्यापक धर्म, अर्थात् पूर्णत्व की जिज्ञासा और आकांक्षा का आरोप नहीं कर सकती, आरोपित वृत्ति, कृत्रिम होने के कारण, हमारे जीवन की वास्तविक प्रेरणा नहीं बन सकती। प्रसिद्ध दार्शनिक शंकराचार्य ने अपने 'ब्रह्मसूत्र भाष्य' में इसीलिये यह प्रतिपादित किया है कि मोक्ष आत्मा का निजी स्वरूप है—वह किसी भी अर्थ में आरोपित नहीं है। वे कहते हैं यदि मोक्ष आत्मा का स्वभाव नहीं है, तो वह नित्य या शाश्वत उपलब्धि नहीं बन सकती। प्रत्येक वस्तु का निजी स्वभाव ही सदैव उसके साथ रहता है। चूँकि उपनिषद् मुक्तावस्था को नित्य कथित करते हैं, इसीलिए मानना चाहिये कि मुक्ति या मोक्ष आत्मा का निजी स्वभाव है, और इस प्रकार वह हमारे अस्तित्व में अतन्निहित है। अज्ञान का आवरण हटने पर आत्मा का शुद्ध-बुद्ध-मुक्त रूप स्वतः प्रकाशित हो जाता है। वेदांत में आत्मा या आत्म चेतन के दो रूप माने गये हैं, उभरा वास्तविक रूप साक्षि चैतन्य है, जब साक्षी अंतःकरण की वृत्तियों के माध्यम से बाह्य जगत, इन्द्रियो आदि से सम्पर्क करता है, तब वह सुख-दुःख, मान-अपमान आदि द्वैता का अनुभव करता है। इस प्रकार द्वन्द्व-ग्रस्त होना ही बंधन है। मूलतः ऐसा ही मत साध्य दशन का भी है। जगत सम्बन्धी समस्त अनुभव सुख दुःख, रूप-रस-गन्ध आदि का अनुभव ये सब बुद्धि की अवस्थाएँ होती हैं जो पुरुष चेतन के सम्पर्क से जीव त अनुभव बन जाते हैं। पुरुष की युक्ति का अर्थ है उसमें यह बोध उचित हो जाना कि वह बुद्धि वृत्तियों से (जो प्रकृति का विकार है) भिन्न है। इस बोध को विवेकान्न कहते हैं। इसी प्रकार अद्वैत वेदांत के अनुसार अनात्मा अर्थात् अन्तःकरण, बुद्धि, मन, शरीर आदि में आत्मा का अध्यास और आत्मा में शरीर तथा इन्द्रियों के सुख-दुःख आदि का अभ्यास बंधन है जो ज्ञान द्वारा कट जाता है। उस प्रकार के अज्ञान या अविद्या का विनाश ही मोक्ष है।

मानववादी के लिये वेदांत या साध्य के दार्शनिक सिद्धांतों को (समग्रतया या अंशतः भी) स्वीकार करना जरूरी नहीं है, उसके लिए मात्र इतना मानकर चलना पर्याप्त है कि मनुष्य में, कल्पना शक्ति की उपस्थिति के कारण, यह क्षमता है कि वह अपने सघर्ष के जीवन को साक्षी भाव से देखे—जैसे हम विगत इतिहास में अभिनेताओं के जीवन को देखते हैं। अथवा कल्पना द्वारा अपने को हजार, दो हजार, दस बीस हजार वर्षों के बाद के किसी काल बिंदु पर स्थापित करके वहां से यहाँ के, इस समय के जीवन का प्रत्यावलोकन करें। तब उसे लगेगा कि उसका वर्तमानकालिक जीवन एक ऐसी घटना परम्परा थी जिसमें सुख-दुःख, आकांक्षा, सफलता असफलता आदि का धूपछाही नाटक निरंतर खला जाता रहा था। तब यह भी प्रतीत होगा कि उक्त नाटक में ग्रथित विशेष नामधारी व्यक्ति के मनोभाव कल्पनाएँ, सपने आदि दूर तक निरर्थक थे—कम से कम उत्तरे अर्थवान नहीं जितने उस व्यक्ति द्वारा समझे जाते थे।

अद्वैत वेदांत के अनुसार ब्रह्म का इस जगत के रूप में निवतन उसकी लीला या क्रीड़ा मात्र है, जिसे अनावश्यक गम्भीरता में नहीं लिया जाना चाहिए। हमारा सुझाव है कि हम अपने जीवन को जीते हुए कुछ घंटा ही मनोभाव बना सकते हैं यह जीवन प्रायः काल और परिस्थितियों की क्रीड़ा जसा है। यहाँ जो सपने हमें बच्य देते हैं उनमें प्रति यदि हम साक्षी भाव बना लें और उन वस्तुओं तथा मूर्तियों में जो सपनों को जन्म देते हैं—जैसे घन, सम्पत्ति, पद, यश आदि आभक्ति कम कर दें तो गम्भवतः हम अधिक मनुष्ट और मुन्नी रह सकते हैं।

किंतु इसका अर्थ क्रियाहीनता या निष्क्रियता का जीवन नहीं है। गीता म कृष्ण ने अर्जुन से कहा कि पूर्णतया कम त्याग देने पर तो शरीर यात्रा भी नहीं चल सकती। प्रसिद्ध यूनानी दार्शनिक अरस्तू ने सुख का लक्षण किया है नैतिक सदगुणों के साथ क्रियाशील होना। तात्पर्य यह कि सुखी जीवन कम या कमण्यता का ही जीवन होता है, कर्महीनता का नहीं। हमारा प्रस्ताव और सुझाव है कि यदि हम ऐसे मूल्यों के उत्पादन में विशेष रस लें जो सहभोज्य—सबके द्वारा साथ भोगने योग्य हैं, तो हम स्वयं भी सुखी रह सकते हैं और दूसरों को भी आनंदित बना सकते हैं। प्रश्न है, इस तरह के मूल्य कौन से हैं? कहा गया है कि विद्या-धन देने से घटता नहीं, बढ़ता है। हम सचेत कर रहे हैं कि सत्य, सौंदर्य और जनकष्टों के निवारण के लिये किये गए सामाजिक प्रयत्न ऐसे कममय जीवन का रूप ले सकते हैं जो दूर तक मुक्तावस्था कहा जा सकता है। उक्त मूल्यों का साधन करते हुए अपने दुनियावी सघर्षों के प्रति साक्षी भाव रखना, सघर्ष लक्ष्य वस्तुओं के प्रति क्रमशः लगाव कम करते जाना, यही मानववादी की आध्यात्मिक साधना है जो हमें जीवन-मुक्ति का आस्वाद करा सकती है। उक्त कोटि के लगाव जिस दर्जे तक कम होंगे, उसी अनुपात में हमारा आंतरिक उल्लास और विश्व के हित-साधन की क्षमता बढ़ेगी। गीता में ऐसे कर्म कौशल को निष्काम कर्मयोग कहा है। इस धम या योग का थोड़ा भी अनुसरण कल्याण करने वाला सिद्ध होगा—

स्वल्पमप्यस्य धमस्य त्रायते महतोभयात् । ●

10522  


---

 19.7.89



# गीता में पुरुषोत्तमयोग

डॉ० सुधाकर गोसावकर

## दृष्टिकोण

गीता वस्तुतः असुरक्षा, भय से आत्रात मानव मन को चेतना प्रदान करने का एक विराट् प्रयास है। काल की अगम्यता, विविधता, विचित्रता एवं रहस्यमयता के कारण मानव मन में—सचेतन, चितनशील मानव में—असुरक्षाबोध की निमित्त होती है। अजुन इस बोध से आत्रात है। यही कारण है कि मुदस्थल पर उसके मन में कई ऐसे प्रश्न उत्पन्न होते हैं। ये प्रश्न भयबोध के निदेशक हैं। किर्त्तव्यविमूढता की स्थिति में हतोत्साहित, निष्प्रिय बन रह मानव की क्रियाशक्ति को चेताने एवं उस मनुष्यता के माग पर अग्रसर कराने के हेतु गीता का उपदेश दिया गया है। इस अर्थ में यह प्रत्येक मानव के लिये सुयोग्य उपदेश है। प्रत्येक मनुष्य के मन में इस प्रकार की स्थिति का, किमीन किमी क्षण, निर्माण होता ही है। गीता ऐसे व्यक्ति के लिये प्रेरणास्थली है।

असुरक्षाबोध एवं भयबोध मानव के आदिमबोध हैं। मानवजाति के विकासक्रम में ये आदिम बोध महत्व रखते हैं। इनके अतिरिक्त अन्य भी कतिपय बोध आदिम काल से मानव में स्थित रहे हैं। ये मानव यात्रा के आधारबोध हैं। महान प्रतिभाशाली कवि चितको को इनसे सदा जूझना पड़ा है। वे इन आदिम भावनाओं की अभिव्यक्ति के लिए मिथको का निर्माण करत रहे हैं। महाभारत इस अर्थ में एक महामिथक है। इस मिथक की व्याख्या के हेतु छोटी छोटी कथाओं, आख्यानों आदि को आपने चुना है। ये सभी प्रतीक हैं। महाभारत में वर्णित भावों का साररूप चितनप्रधान ललित रूप है गीता। अतः गीता को समझ लेते समय स्थापित ईश्वरत्व, दर्शनप्रधानता के पार जाकर उसकी मानवीय स्तर पर व्याख्या आवश्यक है।

गीता एक श्रेष्ठ ग्रंथ अवश्य है, एक महान ललित कृति अवश्य है किन्तु वह पारंपरिक आध्यात्मिक बोध को अभिव्यक्त करने वाली कृति न होकर मानव ऊर्जा एवं मानव की ऊर्ध्वगामी यात्रा की स्थापना करने वाली कृति है। आगे के पृष्ठों में इसी दृष्टिकोण के आधार पर 'पुरुषोत्तमयोग' की व्याख्या करने का प्रयास किया गया है।

## गीता का स्वरूप

गीता के पुरुषोत्तमयोग के स्वरूप को समझ लेने से पूर्व भी हमें गीता के स्वरूप के सबंध में पान प्राप्त करा लेना चाहिए। यह सविवक्षित है कि गीता महाभारत के भीष्म पर्व का एक अंश है। महाभारत के भीष्मपर्व के तेइसवें अध्याय से प्रारम्भ होकर चालीसवें अध्याय तक गीता का उपदेश वर्णित है। इसके अतिरिक्त महाभारत में अश्वमेधिक पर्व में एक अर्थ गीता भी है, जो अनुगीता के नाम से जानी जाती है। हमारा लक्ष्य चूंकि भगवद्गीता के पंद्रहवें अध्याय में वर्णित 'पुरुषोत्तमयोग' की

वर्चा करना है, अतः भगवद्गीता एवं अनुगीता की तुलना अथवा परस्पर सम्बन्धों पर यहाँ वर्चा करने की आवश्यकता नहीं है। अनुगीता के विषय से एक बात स्पष्ट होती है कि भगवद्गीता में विभिन्न विषयों की वर्चा करने के उपरान्त भी उसमें ब्राह्मणों की श्रेष्ठता की स्थापना अपर्याप्त प्रतीत हुई। इस तथ्य से, भगवद्गीता की ओर देखने का सनातन दृष्टिकोण स्पष्ट होता है।

## गीता का पाठ

यद्यपि गीता के पाठ निर्णय का प्रश्न हमारे विषय की परिधि में नहीं आ जाता है, तथापि हमारी आगे की स्थापनाओं की दृष्टि से इस पर भी संक्षेप में सोचना आवश्यक प्रतीत होता है। महाराष्ट्र में भाण्डारकर प्राच्यविद्या शोध संस्थान ने महाभारत की समीक्षात्मक प्रति निश्चित करने का गुरुभार सम्हाला है तथा इस दिशा में पर्याप्त कार्य पूरा किया भी है। विभिन्न स्थानों एवं कालों की पाण्डुलिपियों के सूक्ष्म अध्ययन के उपरान्त महाभारत के यथासंभव विशुद्ध पाठ का महान् कार्य महा सम्पन्न हो रहा है। इस कार्य के हेतु सम्पादक-मण्डल ने कुछ सिद्धांत भी स्थिर किए हैं। तथापि इस विराट् परियोजना के अन्तर्गत प्रकाशित भीष्मपर्व में भगवद्गीता का जो पाठ स्वीकृत किया गया है उसका आधार शांकर-भाष्य रहा है। भगवद्गीता का पाठ निर्धारित करते समय अन्याय प्राप्त प्रतियों की ओर विशेष ध्यान नहीं दिया गया है। अन्याय साक्ष्यों की अपेक्षा शांकरभाष्य की प्राचीनता का हवाला देकर उसके आधार पर भगवद्गीता का पाठ प्रस्तुत किया गया है। वास्तविकता यह है कि शांकरभाष्य की प्रति की प्राप्ति भी पर्याप्त बाद के काल की है। सम्भवतः गीता के ऊपर संकेतित तथा स्थापित प्रभाव को अधुणा बनाए रखने के हेतु ही अन्याय साक्ष्यों की अपेक्षा शांकरभाष्य का सहारा लेना सम्पादकों को उचित प्रतीत हुआ होगा। गीता का बहुप्रचलित पाठ यही है।

## गीता के अध्याय

गीता के पाठ निर्धारण के साथ-साथ उसके अध्यायों के सम्बन्ध में सोचना आवश्यक प्रतीत होता है। ई० दसवीं-ग्यारहवीं शती में प्राप्त जावा की महाभारत की प्रति में पन्द्रहवाँ, सोलहवाँ तथा सत्रहवाँ ये तीन अध्याय नहीं हैं तथा अठारहवें अध्याय के ६६ तथा ७३ क्रमांक के दो श्लोक मात्र हैं। मद्रास के आश्रम महाभारत में गीता के मात्र प्रथम ग्यारह अध्याय हैं तथा अठारहवें अध्याय ६६वें श्लोक के आगे की सामग्री है। एक परम्परा में गीता चौदह अध्यायों की है, तो दूसरी परम्परा में वह ग्यारह अध्यायों की है। ई० आठवीं शती के बाद की प्रतियों में, वर्तमान काल में प्रचलित अठारह अध्यायों-वाली गीता प्राप्त होने लगती है। स्पष्ट है कि गीता की रचना एक समय में नहीं हुई है। वास्तविकता तो यह है कि महाभारत की रचना भी एक व्यक्ति द्वारा तथा एक समय में नहीं हुई है। इस महान् ग्रन्थ में समय-समय पर नई बातें जुड़ती गई हैं। आज यह सबस्वीकृत हो चुका है कि महाभारत के नातिपर्व तथा अनुशासनपर्व पूर्णतः प्रक्षिप्त हैं। प्रो० दामोदर कोसवीजी का उक्त विवरण ध्यातव्य है।

## भूमिका

जो हो, परम्परा एवं प्रतियों के काल के आधार पर इतना तो स्पष्ट हो जाता है कि गीता का पन्द्रहवाँ अध्याय विवाद के घेरे में है। यह एक विवाद्य प्रश्न है कि पन्द्रहवाँ अध्याय मूल गीता का



ही अश है अथवा वह उसमे वाद मे जोडा गया है। यहाँ हमें भगवद्गीता के मूल रूप को रेखांकित नहीं करना है, गीता मे विवेचित पुरुषोत्तमयोग की समीक्षा करनी है। अत गीता की मूल प्रति आदि की सत्यासत्यता की परीक्षा के विवाद मे न जाते हुए तथा चतुर्मानकाल मे प्राप्त पाठ के आधार पर ही उसकी समीक्षा करनी चाहिए। प्रारम्भिक विवेचना मे गीता के पाठ, उसकी ऐतिहासिकता आदि का प्रश्न मात्र इस हेतु उठाया गया है कि प्रस्तुत अश को, और व्यापक रूप मे सम्पूर्ण ग्रंथ को, मात्र मात्र तथा प्रचलित रूप मे ही ग्रहण करें तथा उसकी व्याख्या करने का प्रयास करें ता हाथ मे बहुत कम बातें आएंगी। परम्परागत व्याख्या विवेचन तो पूर्ववालीनों ने कई बार किया है। उसमे और कुछ जोड़ने अथवा नई व्याख्या प्रस्तुत करने का यहाँ प्रयास नहीं है। अत बात बचती है नितात भिन्न भूमिका पर समीक्षा करने की। परम्परागत व्याख्या के प्रसंग मे यह मत भी ध्यातव्य है कि 'मोमासा मिद्धातो के आधार पर गीता मे प्रतिपादित उपदेशों का निर्णय नहीं किया जाए।'१ अत आगे की पक्तियों मे एक भिन्न भूमिका के परिप्रेक्ष्य मे गीता के पुरुषोत्तमयोग की समीक्षा करने का प्रयास किया गया है। आगे के लेखन के सम्बन्ध मे मैं यह मानकर चल रहा हूँ कि चतुर्मान स्वरूप मे प्राप्त गीता के सभी अठारह अध्याय एक ही व्यक्ति-व्यास द्वारा और एक ही समय में लिखे गए हैं।

## गीता की प्रेरकता

भगवद्गीता की मूल प्रति, प्रक्षिप्तता आदि प्रश्नों से बचने के उपरांत भी एक बात स्पष्ट होती है कि इस ग्रंथ ने विभिन्न ही नहीं अपितु परस्पर विरुद्ध दृष्टिकोण रखनेवाले लोगों को प्रेरणा दी है। लोकमाय तिलकजी को इसने स्वाधीनता की प्रेरणा दी, तो योगी अरविन्द बाबू को स्वाधीनता सप्राप्त से दूर होकर आध्यात्मिक मार्ग पर चलने का संकेत दिया। आद्य शंकराचार्य इस ग्रंथ से प्रभावित हुए, तो मध्वाचार्य भी इसके प्रभाव से अलग नहीं रहे। शैवमागियों एवं वैष्णवमागियों को अपने-अपने मतों के सूत्र इसी ग्रंथ से प्राप्त हुए तो सुधारवादी एवं परम्परावादी व्यक्ति भी इससे मार्गदर्शन प्राप्त करते रहे। देश के स्वाधीनता आन्दोलन मे सशस्त्र क्रांति का रव चेतानेवाले इससे अभिभूत रहे, तो म० गांधीजी ने अहिंसक संघर्ष की दृष्टि इसी से प्राप्त की। संक्षेप मे यह ग्रंथ विभिन्न दृष्टियों के चिंतकों को अपने अनुकूल सामग्री जुटाने मे सहायता करना रहा है। इससे दो बातें स्पष्ट होनी हैं, या तो इसमे ऐसी कुछ बातें हैं, जो प्रत्येक युग के विभिन्न मनोवृत्तियों वाले महानुभावों को आकृष्ट कर सकें अथवा फिर यह वृत्ति इतनी सदिग्ध है कि पाठक उसमे से अपने लिए अनुकूल तात्पर्य सहज ही प्राप्त कर सकें। इन प्रश्नों के रहते हुए भी एक बात सही है कि भगवद्गीता हमारी संस्कृति, सांस्कृतिक विरासत तथा देश की चेतना पर छाई हुई है।

## गीता एक धर्मशास्त्र ?

भगवद्गीता मे कर्मयोग, ज्ञानयोग, स यामयोग, भक्तियोग, सांख्ययोग आदि भारत मे प्रचलित सम्प्रदायों का समन्वय प्राप्त होता है। आदरणीय लक्ष्मणशास्त्री जोशीजी गीता मे विवेचित मतों के संबंध मे लिखते हैं, 'वैष्णव नारायणीय धर्म से प्रभाव ग्रहण करके गीता मे वर्णित ऐश्वर्यवादी कर्मयोग धर्ममार्ग से भ्रष्ट सिद्ध होता है। इससे माध-माध इसमे यज्ञ, दान, तप प्रधान वैदिक कर्मयोग, उपनिषदों के ज्ञानयोग, धर्ममार्ग ने समाधियोग अथवा स यासयोग का समन्वय करने का प्रयास किया गया है।'२ सांख्यदर्शन मे विवेचित ऐश्वर्यवादी विचारधारा को भी इसमे समेट लिया गया है। इन

प्रकार पारपरिच रूप में कमयोग गीता का प्रमुख विषय बनता है, तो जनसामान्य की दृष्टि से भक्तियोग। गीता में यद्यपि लोचप्रचलित नीतिनियमों के पालन के संकेत प्राप्त होते हैं, तथापि श्री० लक्ष्मणशास्त्री जोशीजी के मत में भगवद् गीता मूलतः धर्मशास्त्र है। नीतिशास्त्र में 'माया-याय' के आधार पर बुद्धि के योग से वर्णीय काय प्रमुख माने जाते हैं किन्तु गीता दिव्यमान है वह ईश्वरीय आदेश है, इसमें बुद्धि-वादी चर्चा को गौण स्थान प्राप्त है।

## गीता की बौद्धिक व्याख्या की समाप्ति

महामना लक्ष्मण शास्त्रीजी ने यद्यपि गीता की पारपरिच भक्ति को ही यहाँ प्रस्तुत किया है, तथापि हमारे मत में गीता की बौद्धिक व्याख्या संभव है। आपने नीतिशास्त्र के सदर्भ में बौद्धिक चर्चा की अप्रासंगिकता बताई है, पूरे ग्रंथ की समीक्षा के सदर्भ में नहीं। दूसरे, पुरुषोत्तमयोग में कृष्ण ही कहते हैं कि 'एतदनुद्धवा बुद्धिमास्यात्कृतवृत्त्यश्च भारत' (१५.२०)। पन्द्रहवें अध्याय की समीक्षा में यह स्पष्ट किया गया है कि गीता के उत्तरार्ध के नौ अध्याय पूर्वार्ध के नौ अध्यायों से भिन्न हैं तथा गीता में स्थापित विषय-सीमा की तुलना में पुरुषोत्तमयोग वाला अध्याय भिन्न है। डा० दु० का० सतजी ने 'गीता के पुरुषोत्तम एवं मानव्यदर्शन' नामक ग्रंथ में इस विषय की विस्तार से चर्चा की है। आपने मुग्धप्रणीत मिथक एवं आदर्शिक सिद्धांत के आधार पर गीता की साहित्यिक समीक्षा प्रस्तुत की है।

## गीता एक मिथक

मेरी दृष्टि में भी गीता एक मिथकीय रचना है। मसार की विविधता, विराटता, विचित्रता, अनाकल्पनीयता मदा मानव के सामने उलझन बनकर खड़ी रही है। मानव जहाँ एक ओर मसार की रहस्यमयता के तात्पर्य की राज में रहता है, वहाँ दूसरी ओर वह अपने इस मसार में आगमन एवं ससार से निगमन के रहस्य को भी खोलना चाहता है। जगत में कर्मरत मानव के पास एक ओर अपनी शक्ति एवं आत्मविश्वास का सबल है, वहाँ दूसरी ओर उसके ज्ञात परिप्रेक्ष्य के बाहर की बाधाएँ भी विद्यमान रहती हैं जो उसके संकल्पों की सिद्धि में रुकावट खड़ी करती हैं। ऐसी स्थिति में मन अपनी कल्पना से एक मृष्टि का निर्माण करता है जो इन बाधाओं का परिहार करने तथा मानव को अपने गंतव्य तक पहुँचाने में सक्षम रहती है। ईश्वर अथवा परमात्मा नामक मिथक की मृष्टि का यह मूल कारण है। इस मृष्टि के उपरांत जीव उस परमात्मा से अपने रिश्ते की खोज करने लगता है, प्रकृति, विश्व तथा परमात्मा के अनुबध्नों तथा विश्व, स्व एवं परमात्मा के वस्तु को परखने का उपक्रम करने लगता है।

## मिथक धार्मिक धुरी

मिथक की निर्मिति के कतिपय कारण बताए जाते हैं, उनमें से एक कारण धार्मिक भी है। इसके अनुसार परमात्मा अथवा ईश्वर का निर्माण किया जाता है, उसे नाम दिया जाता है उसकी वशावली भी दी जाती है, उसके निवासस्थान आदि से सबद्ध प्रदेश-विशेष का सदर्भ दिया जाता है उसने अलौकिक कायव्यापार की कहानियाँ प्रस्तुत की जाती हैं। ऐसा चरित अपने आप में विशिष्ट होता है तथा कल्पना-स्रोत कृतत्वों का निर्माता भी होता है। उसे एक बार ईश्वरत्वं प्रदान कर देने पर उसके कार्यों एवं विचारों की तर्कसंगत व्याख्या आवश्यक नहीं मानी जाती है। मिथकों में भविष्य की घटना में, ईश्वर की कृति प्रबल एवं अप्रत्याशित उभल पुछल मचा सकती है। उसके मूल स्थान, ईश्वर नामक सत्त्वा की

प्रस्तुति आदि पर गभीर, चिंतनयुक्त विवेचन प्रस्तुत किया जाता है। अलौकिक शक्ति के पुत्र ईश्वर का मिथक संपूर्ण सृष्टि या नायक तथा सृष्टि निर्माता बन जाता है। ऐसे मिथक से ऐसी कथाएँ जुड़ती हैं जो लक्ष्य विशेष से मयद होती हैं तथा वे मात्र कहानियाँ नहीं होती।<sup>13</sup>

## मिथक भारतीय सदर्भ

भारतीय सदर्भ में मिथको पर सोचते समय विश्वोत्पत्ति अथवा ग्रहाण्डशास्त्र (cosmogony) के स्वरूप को समझ लेना चाहिये। माया के पाश में आवद्ध जीव को रात तथा अस्त का ज्ञान होता है तब उसकी मुक्ति संभव होती है। भारतीय चिंतन ने इस प्रकार जीव तथा परमात्मा के रास्ते की बाधा के प्रसंग को, इस रूपक को अमूर्तता प्रदान की है जो वेदों में परिलक्षित होती है तथा आगे चलकर उपनिषदों में वह पूर्णतः विकसित होती है। आगे चलकर विष्णु एवं शिव के रूप में इसे सगुणता प्राप्त होती है। विष्णु के अवतारों में राम एवं कृष्ण को प्रमुखता प्राप्त होती है। बलशाली, शूर, विवेकी, प्रेमी कृष्ण भगवद्गीता में सृष्टि निर्माण में निहित तत्वाएँ उनके रूपा का सम्यक वर्णन प्रस्तुत करता है।<sup>14</sup> गीता में चर्चित दार्शनिक प्रश्नों का अमूर्तिकरण एवं समूर्तिकरण तथा अंततः उसके अमूर्त रूपक की स्थापना आदि बातों के कारण गीता के विवेचन में विविधता, विराटता एवं उल्लेखनीय प्रतीत होती है। दार्शनिक विचारों पर अलग स्तर पर चर्चा हो सकती है, किन्तु उसे मिथक से पृथक् रूप में ग्रहण करना चाहिए, उसके अविच्छिन्न अंग के रूप में नहीं।

भारतीय परिप्रेक्ष्य में कृष्ण की मिथकीय नायक के रूप में स्थापना के उपरांत उसे धीरे धीरे पूर्ण पुरुष का रूप प्राप्त होता गया। महाभारत में इस प्रक्रिया को पूर्णता प्रदान की तथा गीता में उसे चिंतक, दार्शनिक, सर्वशक्तिमान, अनिर्वचनीय गुणसम्पन्न, उपदेशक एवं मार्गदर्शक के रूप में स्थापित किया गया। एक बार इस प्रकार की स्थापना हो जाने के उपरांत उसकी प्रत्येक अवस्था, कृति तथा उक्ति में अलौकिकता एवं विश्वसनीयता आ गई। इस स्थान पर तार्किक सत्यासत्यता को स्थान नहीं रहा और उसके कथन को आप वचन का स्थान प्राप्त हो गया।

## गीता में अर्जुन एवं कृष्ण

गीता में अर्जुन ने अपने सत्रास को कृष्ण के सम्मुख प्रस्तुत किया है तथा कृष्ण ने उसका समाधान दिया है। इस प्रकार संवाद शैली का प्रयोग करके इस दिग्दर्शन में यथायथा की स्थापना का प्रयास किया गया है। किन्तु वस्तुतः अर्जुन नामक जीव के सामने एक उल्लेखनीय है। उल्लेखनीय अती मानसिक स्थिति में वह आत्मविस्मृत हो गया है। अतः वह अपने में स्थित शक्तियों से भी अपरिचित बन गया है। उसे इस स्थिति से बाहर निकालकर नियंत्रण बनाने के लिये उसके अवचेतन मन के एक विंग ने उसकी सहायता की है।

मानव चिंतनव्यविमूढ़ता की अवस्था में जिस व्यक्ति से सलाह प्राप्त करता है, उसके प्रत्येक गान या वह विश्वास करता है। यहाँ तो अर्जुन के सम्मुख कृष्ण जैसा चिंतक उपस्थित है। अर्जुन उपदेशक कृष्ण के प्रति पूर्ण श्रद्धा एवं भक्ति तथा विश्वास रखता है। महाभारत के प्रसंगों से स्पष्ट है कि अर्जुन कृष्ण का पूर्ण विश्वास करता है। ऐसी विशिष्ट, आत्मनिरपेक्ष, तटस्थ अवस्था में मनुष्य जीवन की ऊँचाइयाँ तक चढ़ सकता है। गीता का चित्र मूलतः इस मानसिक अवस्था का चित्र है।

## गीता के बिंब

कृष्ण का परमतत्त्व स्थापित है। वेदो, उपनिषदों के माध्यम से परमतत्त्व के सम्बन्धों की पर्याप्त चर्चा एवं गौण बिंबों की स्थापना भी हो चुकी है। परमतत्त्व की अवधारणा का प्रारम्भिक बिम्ब महत्त्व का है। उसकी प्राप्ति के यज्ञ, ज्ञान, योग, कर्म, भक्ति आदि गौण बिम्ब विकसित होते गए हैं। इन सब का समन्वय गीता में हो चुका है। गीता के 'पुरोक्तम्' का स्वरूप भी इसी परिप्रेक्ष्य में द्रष्टव्य है। कवि अपने निमित्त अथवा स्वीकृत बिम्बों में नई बातें जोड़ता अथवा पुराने सूत्रों के नए सन्दर्भ देता रहता है। अतः आवश्यकता उसके मूल रूप के खोज की है, उसके वाह्य चित्र की व्याख्या की नहीं। वाह्य चित्र की व्याख्या से उसकी गतिशीलता समाप्त हो जाती है। कवि तक पहुँचकर बिम्ब नया रूप भी धारण करता है। अर्थात् यह 'नयापन' कवि दृष्टि एवं कवि-काल पर निर्भर करता है।

समाज में जब कोई मिथक स्थिर हो जाता है तब उसके माध्यम से अपनी कथ्य को प्रस्तुत करना सरल होता है। यहाँ मानव की द्वन्द्वावस्था का प्रतीक अजुन जब उस स्थिति से उबरने का रास्ता ढूँढ़ता है तब कृष्ण का मिथक बिम्ब उसे उपदेश करने को प्रस्तुत है। कवि ने मन की उच्चावस्था में यह कार्य सम्पन्न कराया है। इस सन्दर्भ में प्रसंग भी महत्त्व रखता है। प्रसंग का प्रसंगत्व यहाँ समाप्त हो जाता है तथा वह 'सत्य' के अन्वेषण का 'क्षण' बन जाता है। यहाँ आकर काल भी रुक जाता है। युद्धारम्भ का काल समीप आ गया है, दोनों ओर की सेना आमने सामने खड़ी है ऐसी अवस्था में अजुन का क्लिप्तव्यवस्थित होना और जीवन मृत्यु के सनातन प्रश्न से सन्नत होना तथा आन्तर्गत जीव को शाश्वतता की आकांक्षा का कृष्णद्वारा उपदेश देना—यह पूरा प्रसंग सचमुच काव्यात्मक प्रसंग है।

## आद्यबिंब

शाश्वतता का प्रतीक कृष्ण ही स्वयं उपदेशक है। कृष्ण का ईश्वर के रूप में आद्यबिंब (आर्केटाइप) शक्तियों के प्रभाव के कारण भारत के भावविश्व में सामूहिक अवचेतन मन (कलेक्टिव अनकांशस माइंड) में सुप्त रूप में स्थित है तथा वह समाज एवं व्यक्ति के मन को प्रभावित करता है। ईश्वर नामक आद्यबिंब का सगुण रूप कृष्ण है। अतः वह लोकोत्तर भाषा में बातें करता हुआ दिखाई देता है। मिथक की भाषा लोकोत्तर भाषा होती है। अतः रूढ़ाथ एवं वाह्याथ के पार पड़ना हुआ यह बिम्ब यहाँ विभिन्न रूप (ग्यारहवाँ अध्याय) धारण करता एवं जीव को मोहित करता है, विकसित करता है तथा स्वयं भी विकास को प्राप्त करता है।

ईश्वर को अपने ईश्वररूप की पूर्णता की आवश्यकता होती है। अतः वही अपने भक्तों को बार-बार पुकारता है। 'भक्त' भी उसके अधीन रहता है। अतः युगीन सभी पक्षों की स्थापना के उपरांत ईश्वर जीव (भक्त) को अंतिम आदेश के रूप में 'सर्वधर्मापरित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज' (१५-६६) वाला उपदेश करता है। वाह्य स्तर पर देखें तो यहाँ सभी चित्र ईश्वरीय अलौकिक आदि प्रतीत होते हैं। इनको अपनाकर ही अब तक की प्रायः सभी व्याख्याएँ प्रस्तुत की गई हैं—चाहे वे पक्ष में अथवा विपक्ष में हों। किन्तु यहाँ एक तथ्य यह भी है कि अपार, अनिवचनीय शक्तियुक्त परमात्मा अपने रूप को 'बुद्धि से' जान लेना का उपदेश करते हैं। यहाँ यह आश्वासन है कि 'अम' किसी बात की बिना चिन्ता किए जो मेरी उपासना करते हैं उनके योगक्षेम का मैं वहन करता हूँ' (९-२२)। इस

प्रकार चितारहित होकर उपासना करने, अपनी शरण में आने का उपदेश है, तो दूसरी ओर बुद्धियोग (१५ २०) का उपदेश है।

## पन्द्रहवाँ अध्याय

इतना समस्त चित्र प्रस्तुत करने के उपरांत पन्द्रहवें अध्याय में पुनश्च 'पुरुषोत्तमयोग' का वर्णन है। यहाँ 'योग' शब्द की व्याख्या आवश्यक है। गीता में योग शब्द का प्रयोग प्रत्येक अध्याय के प्रारम्भ में किया गया है तथा गीता के उपदेश के अंतर्गत भी। गीता में आगत योग शब्द भिन्न भिन्न अर्थ सूचित करता है। 'योग' से तात्पर्य है आयुष्कर्मणा का मार्ग, कल्याणभाव से सयोग अथवा निष्ठा। यहाँ पुरुषोत्तम नामक कल्याणभाव के प्रति अनन्य निष्ठा की स्थापना के हेतु पुरुषोत्तम का चित्र प्रस्तुत किया गया है।

कृष्ण नामक मिथक के स्पष्टीकरण के पश्चात् अब पन्द्रहवें अध्याय में वर्णित 'पुरुषोत्तमयोग' की इसी दृष्टि से व्याख्या प्रस्तुत करना समीचीन होगा। इस समीक्षा के कारण, आशा है, एक नितान्त नया प्रकाश आलोचित होगा। इस अध्याय में कुल बीस श्लोक हैं। अध्याय आकार में छोटा है। परम्परा की दृष्टि से यह अध्याय विशेष महत्व रखता है, अतः यह कठस्थ कराया जाता रहा है।

## अक्षरब्रह्म का स्वरूप

इस अध्याय में अक्षरब्रह्म का वर्णन है। (परंपरागत रूप में परमात्मा क्षर एव अक्षर स्वरूप से भिन्न है। किंतु यह तात्पर्य ठीक प्रतीत नहीं होता है।) अक्षरब्रह्म प्रत्यक्ष परमात्मा ही है, श्रोत्रेण ही है। श्रोत्रेण अपने रूप की स्वयं व्याख्या प्रस्तुत कर रहे हैं, अपने रूप का गुह्य स्वरूप अबुन को समझा रहे हैं—इति गुह्यतमशास्त्र, इदमुक्तं मयाऽनघ (१५ २०)। आगे यह भी कहा गया है कि इसके ज्ञान से जीव बुद्धिमान बन जायगा, ब्रतवृत्त्य हो जाएगा—एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमांस्यावृत्तकृत्यश्च भारत (१५ २०)। किंतु वास्तविकता यह है कि इसमें वर्णित परब्रह्म का चित्र आयाय अध्यायो के समान ही है। जिसमें यह बताया गया है कि सब मुझे भजते हैं, तुम भी भजो। पता नहीं इसमें 'गूढ़, गुह्य, एव अनघ' तथा बुद्धि द्वारा ज्ञातव्य क्या है? अतः उक्त शब्दावली के तात्पर्य की परीक्षा करनी है। कारण प्रस्तुत प्रशस्ति आया अध्यायो में कही नहीं है। तात्पर्य यह है कि इस शब्दावली की गहराई में जाकर परीक्षा आवश्यक है।

## पन्द्रहवें अध्याय का नामकरण

इस प्रकार की प्रशस्ति के साथ-साथ प्रस्तुत अध्याय के नामकरण में विशेषता दृष्टिगोचर होती है। प्रस्तुत अध्याय का नाम है 'पुरुषोत्तमयोग'। आयाय अध्यायो के नाम विषयसंबद्ध हैं वे इस नाम के समान नहीं हैं। यहाँ स्वयं पुरुषोत्तम स्वयं अपने रूप का गुह्य रूप उजागर कर रहा है जो बुद्धि द्वारा ध्यातव्य है। यहाँ का पुरुषोत्तम, सभव है, साध्यों के पुरुष प्रकृति का पुरुष हो सकता है।

## मिथकीय रचना

गीता के अध्ययन की पारंपरिक दृष्टि के अनुसार पुरुषोत्तमत्व अतिमानवीय स्तर का प्रतीक है। इस मित्र को बौद्धिक स्तर पर व्याख्यायित करने देखना आवश्यक है। हमारी धारणा तो स्पष्ट है कि

सम्पूर्ण गीता की समीक्षा मिथक् एवं उसके आद्यबिंद—इस सिद्धांत के आधार पर अधिक स्पष्ट एवं मानवीय स्तर पर संभव हो सकती है। इसी हेतु अब तक कृष्ण के बिंद को स्पष्ट करने का प्रयास किया गया है। वैसे गीता की समीक्षा—नमस्त अध्यायो की समीक्षा—इस दृष्टि से की जा सकती है। किंतु यहाँ हम पुरुषोत्तमयोग को ही विश्लेषित कर रहे हैं। व्यास जैसे प्रतिभाशाली एवं चिंतनसम्पन्न लेखक-दाशनिक की वृत्ति की श्रेष्ठता इस पद्धति से ही स्पष्ट की जा सकती है। यह सही है कि व्यास जी पर युगीन दाशनिक एवं नीतिविषयक विचारों का प्रभाव है, गीता में इनका सम वय एवं दिग्दर्शन भी हुआ है। तथापि यह रचना मूलतः मिथक्वीथ है। इसने आद्यबिंद की सम्यक् एवं सविस्तार स्थापना से, संभव है, इस वृत्ति के वास्तव एवं श्रेष्ठ स्वरूप की पहचान हो सकेगी। इस दिशा में पुरुषोत्तमयोग की समीक्षा उपादेय सिद्ध होगी।

### प्रतीकप्रधानता

गीता की प्रस्तुति ही प्रतीकप्रधान है। युद्ध के प्रसंग में कृष्ण द्वारा गीतोपदेश का कथन एक प्रतीकीकरण की प्रक्रिया है जिसका सम्वादरूप उसकी कलात्मकता का सूचक है। इस पद्धति के कारण गीता में विवेचित सर्वचिंतन युक्तियुक्त प्रतीत होता है जो व्यासजी की प्रतिभा एवं ललित लेखन प्रक्रिया की श्रेष्ठता की सूचक बात है। पन्द्रहवाँ अध्याय दिव्यदृष्टि एवं भविष्यदृष्टि का सूचक (विज्ञानि) है। दसवें एवं ग्यारहवें अध्याय ऐसे ही हैं। अतः पन्द्रहवें अध्याय के समान ही दसवें और ग्यारहवें अध्याय विवेचन प्रधान न होकर वर्णनप्रधान, दिग्दर्शनप्रधान हैं।

### विश्वरूपदर्शन की समीचीनता ?

गीता का उपादेय यदि अजुन को युद्ध के लिये प्रस्तुत करना मात्र होता तो उसे विश्वरूप दर्शन कराने की आवश्यकता नहीं थी। ग्यारहवें अध्याय की भव्योदात्तता तथा दसवें अध्याय के मानव-प्रज्ञा-प्रतिभा के सम्मरणात्मक प्रारूप की गीता के अन्य अध्यायों के विषय में संगति नहीं बैठती है। प्रारम्भिक नौ अध्यायों की पद्धति एवं विषयों की भूमिका की तुलना में दसवें अध्याय से आगे के अध्यायों की भूमिका भिन्न प्रतीत होती है। इसके विषयों एवं इसकी आक्रामक 'अह' के द्रव्य भूमिका पर दृष्टिपात करने पर यह तथ्य स्पष्ट होगा।

### अवचेतन मन की अभिव्यक्ति

पन्द्रहवें 'पुरुषोत्तमयोग' अध्याय पर ध्यान केन्द्रित करने पर भी उक्त तथ्य स्पष्ट होगा। पन्द्रहवाँ का यह अहोकेन्द्रित कथन उतना सुयोग्य प्रतीत नहीं होता कि 'यो मामेवमसमूढो जानाति पुरुषोत्तमम्, स सर्वविदभजति सा सर्वभावेन भारत (१५.१९)।' किंतु यह पूरा अध्याय व्यासजी के अवचेतन मन का सीधा उच्छ्वसन है। अतः उसका मन्तव्य बौद्धिक स्तर पर हृदयगत करना अधिक युक्तिसंगत प्रतीत होता है।

डॉ० दु० का० मन्तजी के अनुसार, "व्यासजी को मनुष्यत्व के सम्बन्ध में जो अपार अतः प्रेरणा प्राप्त हो गई है उसकी बिबात्मक अभिव्यक्ति पन्द्रहवाँ अध्याय है। उसके शरीर, शरीर की विशेषताओं मनोरचना, उसकी विभिन्न शक्ति-प्रशक्तियों का अवचेतन मन को प्राप्त चित्र की यह अभिव्यक्ति है ॥"

## अश्वत्थ वृक्ष का विषय

प० श्री दा० सातवलेकरजी ने मराठी में भगवद्गीता की विद्वत्ताप्रचुर तथा अघ्यवसायपूर्ण 'पुरुषाय बोधिनी' टीका लिखी है। इसमें आपने ऋग्वेद से आगम्य करने विभिन्न उपनिषदा तक के उद्धरण देकर श्रीकृष्ण के ईश्वरत्व, परब्रह्मत्व एवं दशनों की गभीर समीक्षा की है। अपने उक्त ग्रंथ में आपने अश्वत्थ वृक्ष की व्याख्या करते हुए लिखा है कि 'प्रस्तुत वक्ष प्रत्यक्ष मनुष्य के शरीर में निविष्ट है, तत्रिकासंस्थान (नवस सिस्टम) उसका नाम है। ऊपर मस्तिष्क में उसके मूल हैं तथा पूरे शरीर में उसकी शाखा प्रशाखाएँ फैली हुई हैं। शरीर भर में ये शाखा-प्रशाखाएँ इतनी फैली हुई हैं कि मुई के अग्र इतना भी स्थान यहाँ रिक्त नहीं है। इसका मूल (ऊध्वमूल) ऊपर है, यह तीन गुणों से (गुण प्रबद्धा) युक्त है तथा इसमें विषयरूप अकुर (विषयप्रवाला) आते हैं। मानव के समस्त कर्माँ से इसका सम्बन्ध है। मस्तिष्क में बिगाड़ होने पर शरीररक्षारा करणीय कम नहीं हो सकते हैं। छद्म (छान्ति यस्य पर्णानि) से तात्पर्य है ज्ञान। तत्रिकासंस्थान का काय भी ज्ञान प्राप्त करना ही है। तत्रिकासंस्थान के कारण ही ज्ञानप्राप्ति संभव होती है। पूरे शरीर में व्याप्त तत्रिकाओं द्वारा ही ज्ञान ग्रहण, प्रेरकता तथा कम संभव होता है (कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके)। इस लोक के समस्त कम इस संस्थान पर निर्भर हैं।' १०

इस प्रकार 'ऊध्वमूल' तथा 'अध शाखाओं' वाला 'पुरुष' धरती पर बद्धमूल (सुबिन्द) हो गया है। इस वृक्ष का तटस्थ (असंगशास्त्रेण) अर्थात् वस्तुनिष्ठ विश्लेषण करने पर स्पष्ट होगा कि इस भाग से गया हुआ कोई लोटकर नहीं आता है। इस वर्णन में मानव जीवन की मर्यादा संकेतित है (तत्त पद तत्परिमाणितव्य यस्मिं गता न निवर्तति भूय १५४)। प० सातवलेकरजी ने भी शरीर की नश्वरता को 'अश्वत्थ' शब्द की व्याख्या के द्वारा विश्लेषित किया है। आप कहते हैं कि 'अश्वत्थ' अर्थात् जहाँ धोड़े बंधे हैं। इन्द्रियों को यहाँ धोड़े बंधा गया है जो तत्रिकाओं से बंधे हुए हैं। प्रस्तुत वक्ष अश्वत्थ भी है अर्थात् इसके कल तक जीवित रहने की निश्चिति नहीं। इस प्रकार अश्वत्थ शब्द शरीर के विनाश की अवस्था का वाचक भी है। तथापि इस वृक्ष का वर्द्धन सामान्यतः अक्षय रूप में (अव्यय) होता रहा है। वह आकाश से चेतन्य प्राप्त करता है तथा विनष्ट हो जाने पर वही पटुच जाता है। वही उसका गन्तव्य स्थान है। उन्मे शम्भ्रा द्वारा बंधा नहीं जा सकता, अग्नि से जलाया नहीं जा सकता, वह चन्द्रसूर्यादि के प्रभाव से पूर्णतः मुक्त है। इस प्रकार स्पष्ट होगा कि 'ऊध्वमूल अध शाखा' विषय व्यासजी के अवचेतन मन से निःसृत एक प्रभावशाली आदिम विषय (श्रीमाहिम्न इमेज) है जो मानुषता (मनुष्यता अथवा मानवता का नहीं) का प्रतीक है।

## मानव देह का चित्र

आगे चक्रकर व्यासजी ने मानव देह का, अपनी दृष्टि के अनुसार वर्णन किया है, जो ध्यातव्य है। (श्रोत्र चक्षुः स्पर्शन च रसन घ्राणमेव च, अधिष्ठाया मनश्चाय विषयानुपसेवते—१४९) श्रोत्र, चक्षुः आदि इन्द्रियों द्वारा ही विषयों का लेवन करता है—यह वर्णन भी मानव देह के योग्य ही है। कृष्ण के मय जीवभूत मेरे अंग हैं (ममैवांग जीवन्ते जीवभूत सनातन, मन पण्डानीन्द्रियाणि प्रवृत्तिस्थानि कर्षणि—१५७)—तथा मनादि छ इन्द्रियों ने जीवभूत का कार्यव्यापार चलाता है। वह जीव कृष्ण के तंत्र का ग्रहण करता है। यही जीव का पाचनस्थान है। पाचनस्थान से चार प्रकार के अंगों का पापन होता है। हमने मानव तथा अन्य प्राणियों के अंत मूत्र को संकेतित किया गया है। पाचन

मस्थान में औपधिगुण होते हैं जिससे खाई हुई वस्तु का पाचन संभव होता है। इस प्रकार प्रस्तुत वृणनक्रम में जीव के शरीरमय का चित्र प्रस्तुत किया गया है।

## ‘द्वाविमो’ एवं ‘कूटस्थ’

इस प्रकार ‘पुरुषोत्तमयोग’ के पहले पंद्रह श्लोकों तक मानव शरीर का ही चित्र प्रस्तुत किया गया है। ‘अश्वत्थ’ शब्द द्वारा चित्रित मनुष्य के आद्यधिव का यह शरीरवैज्ञानिक चित्र है। सालहवें श्लोक का पहला शब्द ‘द्वाविमो’ भी ‘अश्वत्थ’ के समान महत्वपूर्ण है। यहाँ का वर्णन शरीरमय वृणन न होकर मानवत्व के बोध से सम्बद्ध है। इस श्लोक का रुढ़ाश है—इस मसाल में मैं क्षर एवं अक्षर दो रूपों में विद्यमान हूँ। क्षर रूप में मैं जीव के माध्यम से जीवित रहता हूँ तथा अक्षर रूप में मैं ‘कूटस्थ’ हूँ। किन्तु प्रस्तुत श्लोकवा श्लोक मानव को प्राप्त स्मृति एवं ज्ञान का वाचक है। स्मृति एवं ज्ञान के कारण मानव को द्वैतव्यक्त जीवन प्राप्त हुआ है। ज्ञानबोध मानव का अन्तर्गत लक्षण है तथा ज्ञानबोध का अलङ्कार विकास ही उसकी परिपूर्णता है अथवा पुरुषोत्तमत्व है।

## द्विविध एवं कालबोध

बुद्धि एवं स्मृति के कारण मानव अन्तर्गत प्राणियों से अपनी पृथक्ता का परिज्ञान कर सका, अपने चतुर्दिव के विश्व को निहारता, परवृत्ता रहा, उनसे गुणदोषों को जानता रहा। किन्तु बुद्धि के विकास के साथ उसे अपने अवलोकन का अहसास हुआ होगा। इस अवलोकन की भावना पर विजय प्राप्त करने के लिये उसे अतीन्द्रियता का महारा लेना पड़ा होगा। इसके कारण ही परमात्मा की अवधारणा सिद्ध हुई होगी। धीरे-धीरे परमात्मत्व बोध अधिकाधिक पृथक्ता में होने लगा तथा विश्वरूप बन गया। गीता के इसी विश्वतोमुखता का चित्र विश्वरूपदर्शन में प्राप्त होता है [अध्याय स्यारङ्गवा]। इस दिक्संवेदना [सेस आव स्तेम] के कारण ही मस्तिष्क विकास के काल का शुभारम्भ हुआ तथा कालबोध भी प्रत्यक्ष हो गया। परिणामतः मानव एक समय तीनों कालों में जी सकने की शक्ति को प्राप्त कर सका। मानवत्व के इस पूर्ण दर्शन का ही वस्तुतः गीता में चित्रित किया गया है।

स्पष्ट है कि अवकाशबोध की परिधि में आनेवाली प्रत्येक बात को व्यासजी ने ‘क्षर’ कहा है कारण दृश्य वस्तु का क्षरत्व उसका एक गुण है। तथापि कालबोध ‘अक्षर’ है। फलतः वह गूढ, गुह्य प्रतीत होता है जिसे यहाँ ‘कूटस्थ’ कहा गया है।

द्विविध का गणन, मापन संभव होता है। इसीमें ‘विज्ञानो’ की निर्मिति हो गई, किन्तु कालबोध का गणन, मापन संभव नहीं होता। दो कालविदुओं के बीच के अंतर को कालसम्बद्ध गन्दा-वली की महायता से प्रस्तुत नहीं किया जा सकता, भले ही मिनट, घण्टा, वर्षादि अवकाशबोधक शब्दावली में उसे गन्दाबद्ध किया जाये। “स्तेस” कणसंयुक्त होने के कारण उसका गणन, मापन संभव है ‘टाइम’ के सम्बन्ध में यह संभव नहीं है। हम दस कि० मी० तक जाना हो तो इस अंतर की परिधि के प्रदेन विदु को अधिक जाना पड़ता है किन्तु भूतकाल में पहुँचना हा तो विदुगत संयोग से पूर्व काल में नहीं जाना जा सकता। हम इन विदुओं को बिना पार किए ही वहाँ पहुँच सकते हैं। अतः कालबोध गृह्य का निर्माता सिद्ध होता है। तथापि मानव ज्ञान एवं स्मृति के योग से तीनों कालों में जी सकता है। ‘अश्वत्थ’ गन्दा भी सम्भवतः इस तथ्य की ओर संकेत करता है। [अ = आज, श्व = काल (भविष्यत) त = अतीत तथा य = रहने वाला]। कालबोध की व्यापकता जी सम्भवतः ‘स्मृति’ के नाम से अभिहित करते होंगे। तथापि वह है गृह्यमय जिसे ‘कूटस्थ’ शब्द द्वारा व्यक्त किया गया है।



## आदिम ललक

गूढत्व के बोध के उपरान्त भी मानव की आदिम ललक (प्रोमॉडियल अर्ज) पूर्ण मानव [उत्तम पुरुष = पुरुषोत्तम] बनने की ओर है। पुरुषोत्तम शब्द द्वारा यह व्यंजित होता है। युगीन पद्धति के अनुसार पूर्णत्व का माग पारमार्थिक ही हो सकता था। अतः यहाँ का पारमार्थिक चित्रण प्रतीकवादी ही समझना चाहिए।

## विभूतिविस्तार

व्यासजी ने इस प्रकार 'उत्तम पुरुष' बनने की विकासगामी यात्रा, जो प्रत्येक मनुष्य के लिये संभव है, यहाँ प्रस्तुत की है। इस पूर्णता का चित्र व्यासजी ने दसवें एव ग्यारहवें अध्यायों में प्रस्तुत किया है। दसवें अध्याय 'विभूतिविस्तारयोग' में प्रस्तुत विभूतियाँ मानव के अवकाशबोध के विस्तार को स्पष्ट करती हैं। वे व्यास जी के युग तक ज्ञात ज्ञानपरिधि में आने वाली विभूतियाँ हैं। अतः वहाँ सांकेतिक, मानवीय, अमानवीय, अद्भुत विभूतियाँ आती हैं। उन सबका समाप्त स्तर पर वर्णन प्राप्त होता है। इस अध्याय में विवेचित गुणसमुच्चय वस्तुतः मानव सत्सृष्टि की आन्तरिक श्रेष्ठता से संबद्ध है। अतः यहाँ प्रस्तुत 'मैं' सत्सृष्टि निर्माता मानव है। इस अध्याय की विभूतियों का चित्र वस्तुन' तत्कालीन मानव-ज्ञान की सीमाओं का प्रारूप प्रस्तुत करता है। ये विभूतियाँ मानवकृतत्व, ज्ञानबोध के अगाधगण हैं। श्रीकृष्ण पूर्णत्व की ओर जाने की आदिम ललक रखने वाले मनुष्य 'पुरुषोत्तम' का प्रतीक हैं। स्पष्ट है कि दसवें अध्याय में वर्णित 'विभूतिविस्तार' मानव के अवकाशबोध का वाचक है जिसे पंद्रहवें अध्याय में 'क्षर' शब्द में ग्रथित किया गया है।

## दसवें ग्यारहवें अध्यायों का सदर्भ

व्यासजी मनुष्य दसवें-ग्यारहवें अध्यायों की भिन्नता से परिचित हैं। अतः दसवें अध्याय में कृष्ण अजुन से कहते हैं, 'बुद्धियोग ददामि त', तो ग्यारहवें अध्याय में 'दिव्य ददामि ते दृष्टि' कहते हैं। अतः किसी भी अध्याय को जानने के हेतु इस प्रकार के पूर्वाभ्यास की आवश्यकता नहीं समझी गई है। पंद्रहवें अध्याय में अतः भी विवेचित सूत्रा को बुद्धि से जान लेने की आवश्यकता बताई है। इस प्रकार स्पष्ट है कि दसवें अध्याय का विवेचन बुद्धि के योग से, ग्यारहवें अध्याय का विवेचन दिव्य दृष्टि से अर्थात् बाल दृष्टि से तथा पंद्रहवें अध्याय का विवेचन बुद्धि से ध्यातव्य कहा गया है।

दसवें अध्याय का विभूतिविस्तारयोग वस्तुतः तत्कालीन मानव-ज्ञान के विकास का प्रारूप प्रस्तुत करने वाला 'ज्ञानविस्तार योग' है। ग्यारहवें अध्याय के ३१ वें श्लोक में कृष्ण अपने आपको सब संहारक बाल कहते हैं। स्पष्ट है कि यह अध्याय 'बाल' रूप दर्शन का अध्याय है। बालबोध के योग से कृष्ण तीनों बाल, चराचर सृष्टि के ज्ञाता बन गए हैं। किन्तु इस बाध में विनाश बोध ही तीव्र है। बालबोध की रहस्यमयता के कारण इस अध्याय के वर्णन में रहस्यात्मकता आ गई है, यहाँ के चित्र भी विकल्प में प्रस्तुत किए गए हैं जो मनोज्ञ बन पड़े हैं तथा ध्यातव्य भी हैं।

## उत्तमपुरुष = पुरुषोत्तम

पंद्रहवें अध्याय में वर्णित पुरुषोत्तमयोग के आद्यविषय को दसवें एव ग्यारहवें अध्यायों की सहायता से अधिक स्पष्ट रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है। विस्तारभय से यहाँ मात्र संकेत

दिये गये हैं। श्रीकृष्ण के मानव रूप की इस स्थापना से स्पष्ट होगा कि पुरुषोत्तमयोग का पुरुषोत्तम उत्तम पुरुष का वाचक शब्द है। यह अध्याय उत्तमता की ओर बढ़ने की आदिम ललक का सूचक है। प्रस्तुत बिंब ह्यूमैनिज्म-मनुष्यता का आद्यबिंब है। विकसित मानवतावादी अवधारणा का यह आद्यबिंब है।<sup>12</sup>

## एकत्व का प्रतीक

इस पद्धति से 'पुरुषोत्तमयोग' के आद्यबिंब की व्याख्या से स्पष्ट होगा कि यहाँ का पुरुषोत्तम वस्तुतः 'उत्तम पुरुष' है। इस बिंब का पूरे भारतीयों पर प्रभाव है। मिथक समूहगत एवं जातीय होते हैं जो पूरे समूह तथा देश को एक सूत्र में बांध देते हैं। समाज मन की सामूहिक मानसिकता तथा आध्यात्मिक कृतिशीलता को वे व्यक्त करते हैं। इस प्रकार स्पष्ट है कि मिथक एकता की स्पष्ट एवं प्रभावशाली अभिव्यक्ति हैं जो भावना, कृति एवं जीवन की समग्रता को रूपायित करती हैं। देशकाल को वह व्याप देता है तथा मानव समाज में वह सबत्र गतिशील रहता है। वह अतीत को वर्तमान से जोड़ता है तथा भविष्य की ओर अग्रसर होता है। इस प्रकार मिथक कालजयी होता है।<sup>13</sup> संभवतः यही कारण है कि भगवद्गीता भारतीय मानस को घेरे हुए है। 'पुरुषोत्तमयोग' व्यासजी की अपार प्रतिभा की कालजयी अभिव्यक्ति है। किंतु इसकी महारमता को समझने के लिये हमें परम्परागत आध्यात्मिक माहौल को तोड़ना होगा, तभी इसके एकत्व का प्रभाव स्थापित हो सकता है।

## सदम एवं स्पष्टीकरण

इस लेख में आए हुए गीता के उद्धरण प० श्री दा० सातवलेकर की कृति पुरुषार्थ बोधिनी [श्रीमद्भगवद्गीता की टीका] भाग एक से तीन स्वाध्याय मंडल, पारडी, जि० बल्साड १९६७ से लिए गए हैं। प० ब्रह्मवै अध्याय की समीक्षा में डा० दु० का० सत जी की कृति 'गीता के पुरुषोत्तम एवं मानव्यदर्शन' [फडके बुक सेल्स, कोल्हापुर १९८४] से विशेष सहायता प्राप्त की है। दोनों कृतियाँ मराठी में लिखी गई हैं।

१ नरहर कुरुदकर अभिवादन 'इ द्रायणी माहित्य, पुणे १९८७ पृ० ४३

२ प्रा० श्री ह० दीक्षित भारतीय तत्त्वज्ञान सुविचार प्रकाशन, पुणे पृ० ६७

३ नरहर कुरुदकर अभिवादन पृ० ४३

४ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेख संग्रह ख० १ श्री विद्या, पुणे १९८२ पृ० २११-१२

५ वही पृ० ३१४

६ डा० दु० का० सत गीता के पुरुषोत्तम एवं मानव्यदर्शन

७ G S Kirk Myth Its meaning & Functions in Ancient & Other Cultures Uni of California Press 1970 PP 39 to 41

८ I bid PP 211-12

९ डा० दु० का० सत पृ० १७

१० प० सातवलेकर पृ० ८४८-४९

११ वही पृ० ८४९

१२ डा० दु० का० सत पृ० २६

१३ Guerin, Labor & others A Handbook of Critical Approaches to Literature Harper & Row, New York 1979 PP 156-57 ●

# पातञ्जल योग और आधुनिक विज्ञान

प्रा० डा० ना० बि० करबेत्कर

पातञ्जल योग आध्यात्मिक उन्नति का एक साधन है। विन्तु आधुनिक विज्ञान की दृष्टि में वह व्यक्तिमत्त्व बनाने का विज्ञान है। शरीर, मन और बुद्धि इन तीनों का सहविकास तथा समन्वय योगसाधना द्वारा किया जा सकता है। समय, बलयुक्त, प्रसन्न, समाजशील और मानवता-संपन्न व्यक्ति मत्त्व योगाभ्यास द्वारा प्राप्त होता है। योगदर्शन निवृत्तिपर तथा प्रवृत्तिपर, उभयविध है। हेतु दुःखमनागतम् ॥ (पा० यो० सू० २१६) यह सूत्र—मविष्यवालीन दुःख दूर किया जा सकता है, और इसे दूर करना मनुष्य का कर्तव्य है, इस आशावाद और प्रयत्नवाद की घोषणा करता है। पातञ्जल योगदर्शन भारतीय मनोविज्ञान का उत्कृष्ट विलास माना गया है। यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार वहिराग साधना है और धारणा, ध्यान और समाधि अंतराग साधना। दोनों मिलकर पातञ्जल का अष्टांग योग होता है। आसन से उसकी प्रात्यक्षिक साधना प्रारम्भ होती है। शरीर और मन के स्थिरीकरण के लिये आसन का अभ्यास किया जाता है।

शरीर के जिस बैठक में या आकृतिबन्ध में सुखपूर्वक स्थिरता से बैठ जा सकता है उसे आसन कहते हैं। महर्षि पातञ्जल ने स्थिरसुखमासनम् ॥ (यो० सू० २४६) इन शब्दों में आसन की परिभाषा की है। स्थिरता और सुखदता ये दो आसन के व्यवच्छेदक लक्षण हैं। सिद्धासन, पद्मासन आदि ध्यान के लिये उपयुक्त आसन इस परिभाषा के आदेश उदाहरण हैं। पातञ्जल ने किसी भी आसन का नामनिर्देश नहीं किया है। हठयोगिक आसनों के और दो वग हैं। पश्चिमोत्तान, सर्वांग, हल आदि अनेक आसन शरीर के किसी न किसी अंगोपांग की अकार्यक्षमता दूर करने के लिये किये जाते हैं। इन्हे दोषहारक आसन कह सकते हैं। आरामदायी आसनों के वग में इन्ने गिने शवासन मकरासन, जैसे आसन आते हैं। अकार्यक्षमता निवारक और आरामदायी आसनों के नियमित अभ्यास से तीन घण्टे तक किसी ध्यानासन में सुख से स्थिरतापूर्वक बैठने की योग्यता साधक प्राप्त कर लेता है। यह आसन स्वयं की अवस्था है। आगे चलकर बिना सायास, शरीर मासपेशियों के शक्याधिक शिथिलता के साथ दीर्घकाल सुखपूर्वक स्थिर बैठने में चित्त के अवधान की लक्षमात्र भी आवश्यकता नहीं रहती। इस आसनजय अवस्था में आकाश जैसे किसी अनन्त व्यापक से मन का ऐकान्त्य किया जा सकता है। आसन के दत्तप्रतिदत्त पूणत्व का निरूपण पातञ्जल ने प्रयत्नशैथिल्यानतसमार्पणमित्याम ॥ २४७ ॥ इन समपक शब्दों में दिया है। अब आसन इतनी सहजता से किया जाता है, और बनाये रखा जाता है, कि प्रयत्न की आवश्यकता नहीं रहती। बड़े मस्तिष्क (सेरेब्रम) के पृष्ठ पर होने वाली विचार, तब निश्चय आदि उच्च मानसिक बौद्धिक क्रियाएँ आसन स्थिति के लिये विलकुल आवश्यक नहीं होती। पूर्णांगीण आदर्श आत्मनो से ततो द्विद्वानामिषात ॥ २४८ ॥ यह फल मिलता है, ऐसा पातञ्जल योग गुरु ध्याता है।

इसका वैज्ञानिक स्पष्टीकरण इस प्रकार है। (१) प्रारम्भ में बड़े मस्तिष्क के मागदर्शन में छोटा मस्तिष्क (सेरेबेलम) आसन करने और बनाये रखने में जुट जाता है। शरीर की जटिल से जटिल हलचल भी छोटे मस्तिष्क की सत्ता से होती है। आसनों का अभ्यास दीर्घकाल करने पर बिना बड़े मस्तिष्क की महायत्ना छोटा मस्तिष्क पूरा उत्तरदायित्व से सहजता से आमन स्थिति लेता, आसन स्थिति बनाये रखना और उसे छोड़ना ये त्रियाएँ स्वतन्त्र सत्ता से कर लेता है। बड़ा मस्तिष्क अपने वैचारिक और ध्यानात्मक कार्य के लिये मुक्त हो जाता है। इस आसनजय अवस्था का वर्णन २४७ सूत्र में ऊपर दिया है। साइनिल सीखने में एक सीरना सीखने में, प्रारम्भ में, बड़े मस्तिष्क का सहकार्य और मार्गदर्शन आवश्यक रहता है। किन्तु पर्याप्त अभ्यास के बाद ये त्रियाएँ सहजता से होने लगती हैं। छोटा मस्तिष्क ही आसानी से उन्हें कर लेता है। आसन के अभ्यास से भी ऐसा ही होता है। इसलिये आसन के पूर्णत्व की कमीटी प्रयत्नसिध्दान्तसमापत्तिष्णाम्। इन शब्दों में व्यक्त की गई है। (२) आसन स्थिति मुखपूर्वक स्थिरता से बनाये रखने के लिये शरीरातर्गत अनेक वेद्रों से प्रेरित सबदना यन्त्रणाएँ कार्यरूप लेती दंसी जाती है। ये आसन स्थिरणकारी प्रक्रियाएँ नगण्यप्राय प्रसारक-रोधिता से लेकर विशेष जटिल प्रतिक्रियात्मक प्रक्रियाओं तक क्रमशः बढ़ते हुए बलयुक्त श्रेणी बनाती हैं। सामान्यतः ये प्रक्रियाएँ मस्तिष्क के निम्न वेद्रों द्वारा ही निपट ली जाती हैं। (३) शरीर की कुछ त्रियाएँ ऐच्छिक चेता मस्या द्वारा उसमें सलग्न मासपेशियों के द्वारा की जाती हैं। जैसे हाथ पैरों में बिये जाने वाले कार्य। किन्तु हृदयस्पन्दन, रोहिनियों की चौड़ाई की घटबढ़, जठररस की निमित्त, आंतों का कार्य आदि स्वायत्त चेता और उनसे सलग्न, मासपेशियों द्वारा होता रहता है। दोनों प्रकार के चेतनातनु जाल और मासपेशियों परस्पर सुधी हुई पायी जाती हैं। आसना द्वारा मासपेशियों और चेतनामस्या में सामंजस्य स्थापित होता है। शरीर सम्पन्न (अगमेजयत्व पा० यो० सू० १३१) इनके सामंजस्य का अभाव दर्शाता है। आसनों के अभ्यास से अगमेजयत्व हट जाता है, यह एक बड़ी उपलब्धि है। ऐच्छिक और अर्नेच्छिक (autonomous) चेता मस्याओं में भी आसना के अभ्यास से समन्वय आ जाता है। अर्नेच्छिक या स्वायत्त चेतनामस्या की अनुकपी (सिंपैटिक) और परानुकपी (पैरसिंपैटिक) दो शाखाएँ होती हैं, जो मासपेशियों पर परस्पर विरोधी प्रभाव डालती हैं। आसनों द्वारा इन दो शाखाओं के कार्य में समन्वय स्थापित हो जाता है। मासपेशियों के समूह को कार्यप्रवृत्त करना या पीछे हटा लेना या विगिष्ट दिशा में कार्यप्रवृत्त करना इन सभी प्रक्रियाओं में आसनों से युक्त सतुलन आ जाता है। इस प्रकार (i) चेता-मासपेशियों में सामंजस्य (ii) ऐच्छिक स्वायत्त चेता मस्याओं में समन्वय (iii) स्वायत्त चेता मस्याओं के अनुकपी-परानुकपी शाखाओं में सहकार्य और (iv) किसी मासपेशी समूह से सम्बंधित चेता तनुओं के कार्य में सतुलन, ये सब कार्य आसनों द्वारा होते हैं। यही उनमें के द्रुत या द्रुत का निराकरण होना कहलाता है। चेता मस्या और मासपेशीय ऐकात्म्य यह आसनों की एकस्य, सम्य और सम्पन्न व्यक्तित्व निर्माण करने में महत्वपूर्ण उपलब्धि है। इसलिये तत् द्व द्वानामि ध्यात यह पतञ्जलि का आसनों की फलनिष्पत्ति व्यक्त करनेवाला निष्कर्ष पूर्ण तब सगत है।

योगासन और अन्य व्यायाम, खेलकूद और कवायद में एक महत्वपूर्ण भेद है। योगासन विशेषकर वक्षोदर (वक्ष) स्थित अवयवों का मदन और पीठ, रीढ़ तथा गदन से सम्बंधित मासपेशियों के व्यायाम पर अधिक जोर देते हैं। भुजग, शलम, धनुष्य, मत्स्यासन आदि रीढ़ और पीठीयमासपेशियों को पीछे मोड़ते हैं। योगमुद्रा पश्चिमोत्तान और हल आदि आसन उन्हें आगे माड़ते हैं। अधमत्स्येंद्रासन और वक्रासन रीढ़ को कुछ घुमा लेते हैं। मनुष्य की रीढ़ जितनी नीरोग और लचीली होती है उतना ही

वह योग्यनूपन रहता है। रीढ़ का आग और पीछे मांदाया आगन जारी भी जाता है और एक ब बाद एक करना उपयुक्त पाया गया है। फिर भी यह अनुकूलनीय परम्परा मरिषायें मममना जन्गी नहीं आसना की कुछ अय जोड़ियां भी उपयुक्त ?। गर्वागासन के बाद मर्यागासन करना उनकी पूरकता के कारण उपयुक्त रहता है।

आसन की अंतिम स्थिति तबपाधिर वाग्वाधिर तब ब्यास गता किमी मर्याग तब उपयुक्त पाया गया है। इसका कारण यह है कि मांसपेशियों के एक समूह में निषाव तथा तनावा की क्रिया प्रमग अधिकाधिर मर्या में मांसपेशियों शामिल होती जाती है समूह की मर्याग और गहरी मांसपेशियों कुछ समय के बाद ही काम में जुट जाती हैं। मांसपेशियों की मर्याग यंत्रणा का यह परिणाम है। साथ ही उन मांसपेशियों के समूह की गहन की क्षति महत्तम है। जाना है। अत आसन की अंतिम स्थिति को बालावधि इष्ट मर्यादा तब बढ़ाया जाय। जंगा कि टा० यो० एम० एम० एम० राव न बताया कि बहुत दीर्घकाल तब आसन स्थिति की बालावधि बढ़ाना हानिकारक हो सकता है। विपरीतकरणों आसन दीर्घकाल तब करने से आसन मुद्रा में बदल जाता है। पश्चिमोत्तान आसन प्रदीर्घ काल करने पर पेट की मांसपेशियों में अधिक तनाव पैदा होने के कारण महादण्डमुद्रा में परिणत हो जाता है। अत आसन में आवश्यकता से अधिक तनाव उत्पन्न न हो इस पर हमें सावधान रहना पड़ेगा।

मांसपेशियों की हलचल के दो प्रकार होते हैं। समाकारी (isometric) हलचल और समतनाव (isotonic) हलचल। चलना, दौटना, तैरना आदि क्रियाओं में मांसपेशियों की समतनाव हलचल विशेष रूप में देखी जाती है। वजन उठाने में तथा दीर्घकाल पर जोर देने में सम्बन्धित मांस पेशियों के आकार में लक्षणीय परिवर्तन नहीं होता, किन्तु उनमें तनाव बढ़ता जाता है। अत ये प्रक्रियाएँ समाकारी (isometric) कहती जाती हैं। व्यायाम के भी इसके अनुरूप समतनाव और समाकारी दो प्रकार होते हैं। आसन बहुत कुछ समाकारी से लगते हैं। किन्तु वे न समाकारी व्यायाम हैं, न समतनाव प्रक्रियाएँ हैं। आसन स्थिति लेने में और छोड़ने में समतनाव हलचल अवश्य करनी पड़ती है। आसन की अंतिम स्थिति में कुछ मांसपेशियों के समूह में अक्रियात्मक खिंचाव (passive stretching) और सलग्न नियारत मांसपेशियों में कारणरूप तनाव रहता है। किन्तु खिंचाव के कारण और मन के स्फुरण से तनाव प्रमश क्षीण होता जाता है। और उसकी जगह शिथिलता लेती जाती है। कुछ अभ्यास के बाद यह शिथिलता सहजता से स्थापित होने लगती है। शिथिलता आसन का प्राणभूत अंग है। साथ ही आसन मनोकायिक प्रक्रियाएँ हैं। उनके करने में अवचेतन (subconscious) का सहयोग रहता है, और उनका प्रभाव शरीर और मन दोनों पर पड़ता है। शरीर की स्थिरता द्वारा मन का स्थिरीकरण आसना की मनोकायिकता का ही फल है।

आसनो के तीन वर्गों का निर्देश ऊपर आया है। आसनो में शरीर की सब संवेदनात्मक प्रतिक्रियाएँ सततता से काम करती हैं। आसन बिना भटके के, लघुत्तम प्रयास से, अति सावकाश कुछ लय के साथ किये जाते हैं। किसी प्रकार के कष्ट या दुःख होते ही आसन में वही रुक जाना चाहिये। आसन करने में और बनाये रखने में मांसपेशिया इतना अल्प कार्य करती हैं कि आसनो में प्रति मिनिट केवल ३ कैलोरी (ऊष्मा) उत्पन्न होती है। खेल कूद और व्यायामों में प्रतिमिनिट ३ से १४ कैलोरी ऊष्मा निष्कासित होती है। आसन समाकारी व्यायामा जैसे हृदयगति और फेफड़ों पर अधिक बोझ नहीं डालते। आसन में सभी संधियाँ सुचारुता से चलायमान हो जाती हैं। आसन करते समय मन

श्वास पर अवधान रहे तो शरीर का और मन का स्पर्श सहजता से स्थापित होता है, और शरीर-मन का सम्बन्ध बढ़ता है।

शरीर-व्यापार का नियन्त्रण चेतासत्त्वा द्वारा होता है। अतः छावी प्रक्रिया के मूढम उत्तेजक रमद्रावप्रणियों (hormones) द्वारा भी शरीर का संगठन और नियन्त्रण होता है। शरीर व्यापार और चेतासत्त्वाकारित व्यापार इनमें अतः छावी प्रक्रियाओं के रसायन सहायक पाये गये हैं। अल्प मात्रा में होते हुए भी हार्मोन्स शरीर मन पर बहुत प्रभाव डालते हैं। पठस्थ ग्रंथि (thyroid) साल भर में केवल एक चम्मच खाव देती है जो पचापचय की गति और शरीर, मन और बुद्धि इन तीनों का विकास करने में समर्थ होता है। स्त्री का ३०-३५ वर्षों तक मातृत्व की क्षमता देने वाला रसायन केवल डाक्ट्रिड के वजन का होता है। भ्रूणपिण्ड के उपरिस्थित ग्रंथियों का एक खाव हमें बहुत बठिन विपत्ति में डमसे लड़ने के लिये शरीर-मन की समग्र तैयारी कर देता है। अतः छावी ग्रंथियों के रसायन हमारी विचार-शीलता और भावनिष्ठा या निर्माण करते हैं। धाम, क्रोध, भय, उत्साह इन छावों के मेल का फल है। आमनो द्वारा वचपस्थित अवयवों का सौम्य मदन होता है। अतः आसना द्वारा उनका उत्तेजन, उपशमन तथा सम्बन्ध किया जाता है। आसनो के इस भावनिष्क सतुलन का सम्यक् तब सामान्यतः नहीं रखा जाता। विचारशीलता कम करने के लिये, मन की प्रसन्नता, शांति और उत्साह बढ़ाने के लिये और मासपेशियों की शक्ति संचालित करने के लिये आसना से प्राप्त यह महत्वपूर्ण उपलब्धि है। सर्वांगसन और मत्स्यासन से पठस्थग्रंथि, क्षीर्पासन से दिमाग के मूल की (pituitary) ग्रंथि, योगमुद्रा, पश्चिमोत्तान आदि से (तथा नीलि से) भ्रूणपिण्ड ग्रंथियाँ (adrenals) और पद्मासन, सिद्धासन, शालम द्वारा लैंगिक ग्रंथि सम्बन्धित की जा सकती है। आसना के द्वारा भावावेश नष्ट कर हम भावनिष्क स्वास्थ्य और सतुलन प्राप्त कर लेते हैं। साथ ही साथ विपरीत (क्षीय, सर्वांग, विपरीतकरण) आसनो द्वारा नील शिराओं (veins) की मूलन और उनमें की खराब नष्ट करके हम नील प्रकोप (varicose veins) का निवारण कर सकते हैं।

मानवोत्तर प्राणी अपनी रीढ़ क्षितिजसमांतर रखते हुए चलते, बैठते और सोते हैं। फलतः उन्हें उच्च रक्तचाप का उपद्रव नहीं होता। श्वामन और उससे स्वामी सत्यानन्द सरस्वती प्रणीत योगनिद्रा नामक आविष्कार ऊँचे रक्तचाप को रोकते हैं। श्वासनादि में रीढ़ कुछ समय के लिये क्षितिजसमांतर रखते हुए उच्च रक्तचाप-युक्त स्तर तक उतर जाती है। शिथिलता जनक आसना का मस्तिष्क पर भी शांतिप्रद प्रभाव पड़ता है। चित्ताएँ, निद्रानाश आदि भी कुछ हद तक रोके जाते हैं। आधुनिक युग के गतिशीलता से चित्त में पैदा होने वाले तनाव श्वासनादि से क्षीण कर दिये जाते हैं। मन तनावरहित शांत, स्वस्थ रहना और मासपेशियाँ शिथिलतम रहना बहुत स्वास्थ्यकर होता है। आहार-विहार भी हित मित्र-वारी रहे, और चित्ता की प्रवृत्ति न रहे, स्वास्थ्य के लिये यह दोनों पर्याप्त हैं।

आसन पर स्वामी शुक्लपानन्द (कैवल्यधाम, लोनावला, महाराष्ट्र) ने १९२६ में वैज्ञानिक शोध शुरू की। मत्स्यासन, सर्वांगसन और क्षीर्पासन से उन्होंने इसका प्रारम्भ किया। राव (१९६८) रैंगन, कर्बोलेकर (१९६९), मोले, सलगर, गोपाल (१९७५), बेंगर और बागच, डॉ० के० दाते, धनराज, डि ह्याडस, बरी, घराटे, गोरे आदि का आसनो के स्वरूप पर शोधकाय लक्षणीय महत्व रखता है। आसनो का वर्गीकरण अनेक प्रकार से भिन्न साधनों से किया जाता है। शरीर अवायव्यता निवारक आसना के प्रकार (i) उदरस्थ अवयवों और सलग मासपेशियों पर प्रभाव डालने वाले (ii) रीढ़ और चेतनासत्त्वा पर प्रभाव डालने वाले (iii) अस्थि मासपेशियों से सम्बन्धित संवेदनाओं से निगडित (iv) शरीर का

तोलन जिनमे आवश्यक रहता है। ऐसे ये भिन्न प्रकार हैं। इन वर्गों के आसन श्वसन, रक्तविवरण, पाचन, उत्सर्जन, अत आधी ग्रन्थियों का श्रवण और चेतनास्था-स्नायुविक संस्था में समन्वय आदि कार्य करते हैं। ऐच्छिक अनैच्छिक चेतन और मासपेशियों का एक दृढ़ संघटन आसनों द्वारा स्थापित होता है और शरीर, मन, बुद्धि और चेतन के सुगन्ध बढ़ते जाते हैं। आगे की योगसाधना द्वारा मानसिक और चेतना के नये ऊँचे स्तर जगते जाते हैं। आसनों से इनका केवल प्रारम्भ होता है। योगी अरवि द प्रणोत आध्यात्मिक सोपान की श्रेणिया सम्मुख आती जाती हैं। मानसिक शांति और तत्त्व अनुभूति के लिये श्वासन का योगनिद्रा में विवास किया गया है। सत्यानन्द सरस्वती और डॉ० सप्रसाद विनोद का इस क्षेत्र में कार्य उद्बोधक है।

ध्यान के लिये दीर्घकालिक बैठक गिद्ध, पद्म, स्वस्तिक या सम आसन में ली जाती है। इन आसनों में व्यापक त्रिभुजाकार स्थायी बैठक लेकर पैरों का रक्तसंचार धीमा किया जाता है। निर, गदन और पीठ एक सीधी रेखा में रहे जाते हैं। विरप्रत स्याम्य सम शरीरम्। ऐसा श्वेताश्वतर (२८) उपनिषद कहता है। समकाय शिरोघ्नीय धारयन् चल स्थिर। ऐसा गीता कहती है। मज्जा रज्जु (spinal cord) के ऊपर के अग्र पर तथा नीचे के सिरे में तथा ह्वेगस चेतन में ध्यानासनों में विशेष गत्योपयोग पहुँचाया जाता है। आसनों का तथा प्राणायामों का अभ्यास शरीर का नियंत्रण धीरे धीरे स्वायत्त चेतन की अनुकूपी शाखा में परानुकूपी शाखा की ओर बढ़ाते हैं। ध्यानात्मक आसनों में शरीरान्तर्गत शिथिलता इतनी बढ़ती जाती है कि आगे प्राणायाम, प्रत्याहार द्वारा धारणा ध्यान में आसानी से अग्रसर होता है। चित्त अतमुद्र, निमल, शांत और एकाग्र करने में ध्यानासन सहायता देते हैं।

स्थिर आसन में बैठकर प्राणायाम का अभ्यास किया जाता है। शांत, स्वच्छ पवित्र, उपद्रव रहित शुद्ध, अल्पशोथक और वातानुकूल स्थान में ( रोज उसी स्थान पर) नियोजित समय पर प्राणायाम करना लाभदायक होता है। परम्परा से यह साधना प्राणशक्ति के नियंत्रण द्वारा मन शांत और स्थिर करने के लिये उपयोग में लाते हैं। प्राणायाम श्वसन के नियोजन से किया जाता है। श्वसन का चेतनास्था से तथा चित्त से घनिष्ठ सम्बन्ध रहता है। श्वसन मूलतः अनैच्छिक चेतन-नियंत्रित कार्य है। किंतु उसे नियंत्रित और ऐच्छिक बनाने हुए मध्यवर्ती और स्वायत्त चेतन संस्था में समन्वय लाया जा सकता है। चेतन संस्था की ये शाखाएँ ऐकात्म्य की जाती हैं और स्वायत्त संस्था के अनुकूपी और परानुकूपी शाखाओं में समन्वय लाया जाता है। प्राणायाम स्वेच्छा नियंत्रित श्वसन है। आसन में स्थिरता प्राप्त करने पर श्वास और प्रश्वास की गति रोककर ( प्राणशक्ति का नियंत्रण) प्राणायाम में किया जाता है। महर्षि पतञ्जलि ने तस्मिन्मसति श्वासप्रश्वासयोगतिविच्छेद प्राणायाम। (यो० सू० २४९) यह परिभाषा प्राणायाम की दी है। हठयोगिक प्राणायाम में श्वास फेफड़ा में भरना (पूरक), हवा फेफड़ों में रोककर कुम्भक करना, और हृषित हवा प्रश्वास रूप में फेंकना ये तीन अवस्थाएँ रहती हैं। नियंत्रित श्वास, श्वासावरोध और नियंत्रित प्रश्वास मिलकर प्राणायाम होता है। इन अवस्थाओं को कुम्भक, कुम्भक और रेचक कहते हैं। युक्त रीति से श्वासावरोध करना हठयोगिक प्राणायाम की प्रमुख प्रक्रिया है। पातञ्जल योग में भी स्थिर आसन में बैठकर श्वास या प्रश्वास अल्पबागवधि के लिये रोकना (पा०यो० सू० २४९) प्राणायाम की परिभाषा की गई है। प्राणायाम का मनोव्यापार पर प्रभाव पड़ता है। मनोनिर्वात श्वसनक्रिया के रूप में प्राणायाम स्वायत्त (अनिच्छावर्ती) चेतन प्रवाह पर तथा अनिच्छावर्ती संस्था पर प्रभाव डालता है। फलतः मनोव्यापार भी प्राणायाम से नियंत्रित होते जाते हैं। प्राणायाम पारंगत प्राणायाम पट्ट के मागदशन में सीधकर, उच्चरी निगरानी में करना चाहिए। प्रारम्भ में कुम्भक न करे। पहले पूरक और रेचक सावकाश करने का अभ्यास

करे। धीरे-धीरे पूरक और रेचक के कालावधि का अनुपात १२ के अनुपात में बढ़ाने की कोशिश करे। छह महीने के बाद एक दो सेकंड के लिये कुंभक करे और धीरे धीरे उसकी कालावधि बढ़ाते जाय २०-२५ सेकंड का कुंभक पर्याप्त है। पूरक और रेचक धीरे धीरे, सम गति से, बिना झटके से, इस प्रकार करें कि रेचक धीरे करने पर पूरक करने में जल्दबाजी न करनी पड़े। प्राणायाम से श्वसन सममित और दीर्घकालिक होते जाता है। प्राणायाम करते समय प्रारम्भ में मूलवध, पूरक के उपरांत कुम्भक प्रारम्भ करने पर जालघर बध, और पूरक समाप्ति से लेकर रेचक में पेट धीरे धीरे पीछे खींचने तक उड्डियान बध रखा जाय। मूलवध में गुदाद्वार बंद करते हुए गुदा की कुछ उपर सींचते हैं। उड्डियान बध में पेट थोड़ा सा ही अंदर खिंचा रखते हैं।

प्राणायाम में एक या दोनो नयनों से हवा लेते हैं (पूरक), फेफड़ों में जालघर बध द्वारा हवा रोककर कुंभक करते हैं और फिर रेचक में हवा धीरे धीरे छोड़ते हैं। पहिले पूरक और रेचक श्वसाधिक धीरे करे, रेचक को पूरक से दुगुना और कुम्भक को पूरक के कालावधि से चौगुना तक समय दे। जालघर बध, मूलवध और उड्डियान बध लगावे। पतंजलि प्रणीत बाह्य कुम्भक पूरक के बाद और अंत कुंभक रेचक के बाद करने का है। किंतु पूरक, रेचक इस परिभाषा का उपयोग पतंजलि ने नहीं किया है बाह्य और आभ्यंतर प्राणायाम पतंजलि प्रणीत प्राणायाम हमारे नियंत्रण से होते हैं। स्तम्भ और चतुष्टय प्राणायाम आपसे आप स्वयमेव होते हैं। प्राणायाम को 'हठयोगप्रदीपिका' में कुंभक कहा है। हमारे नियंत्रण में होने वाले प्राणायाम सहित कुंभक कहे जाते हैं और ये पूरक के बाद और रेचक के पूर्व किये जाते हैं। पूरक और रेचक के सदमन रखते हुए आपसे आप जो हो जाते हैं वे केवल कुंभक कहलाते हैं। बाह्य कुंभक अब प्रचार में नहीं है। हठयोगिक प्राणायाम आभ्यंतर प्राणायाम के प्रकार हैं। स्वयमेव होने वाला केवल कुंभक आपसे आप होने लगने तक सहित कुंभक का अभ्यास करने को हठप्रदीपिका कहती है (ह० प्र० २७१)। हठप्रदीपिका सूक्ष्मभेदन, उज्ज्वयी, सित्कारी, शीतली, भस्त्रिका, भ्रामरी, मूर्च्छा और प्लाविनी (कुंभक =) प्राणायाम बताती है। श्वसन यंत्रणा में अवरोध हो, शरीर में भेद या श्लेष्मा अधिक हो तो हठयोगिक शुद्धि क्रियाओं में से नेति, धौति और कपालभाति सीख लेना चाहिये। प्राणायाम सतक रह के ही किया जाय। प्राणायामेन पुक्तेन सक्तीरोगक्षयो भवेत्। अयुक्ताभ्यासयोगेन सक्तीरोग समुदमव योग्य प्रकार से प्राणायाम करने से सब व्याधियां नष्ट हो जाती हैं। लेकिन अयुक्त रीति से प्राणायाम करने से सभी रोगों का प्रादुर्भाव होता है। ह० प्र० २१६ पतंजलि ने (यो० सू० २५० और २५१ में) प्राणायाम के प्रकार दिये हैं। सत्तु बाह्याभ्यंतर स्तम्भ वृत्तिर्द्वैकालसह्याभि परिवृट्ठो दीर्घसूक्ष्म। प्राणायाम नासिका द्वारा प्राणवायु बाहर छोड़ना (रेचक हठयोगानुसार) अंदर लेना (पूरक) और कुछ समय के लिये फेफड़ा में रोकें रखना प्राणायाम का स्वरूप है। बाह्याभ्यंतर विषयाक्षेपी चतुष्टय। पूरक आभ्यंतर व रेचक (बाह्य) से सदमन के बिना स्वयमेव (निर्विचार मन के कारण) होने वाला प्राणायाम उसका चतुष्टय प्रकार है। प्राणायाम साधना से ज्ञान प्राप्ति में जो विघ्न आ सकते हैं उनका नाश होता है और साधक धारणा करने की योग्यता प्राप्त कर लेता है तत् क्षीयते प्रकाशावरणम्। धारणां च योग्यता मनस। २५२५३ इन सूत्रों का सही आशय है।

प्राणायाम स्वेच्छया नियंत्रित श्वसन है। धीरे धीरे पूरक, कुंभक और रेचक करना, शरीर प्राणवायु संचित नहीं कर सकता। आवश्यकतानुसार ही प्राणवायु का शोषण फेफड़ों में रक्त द्वारा होता है। फेफड़ों में पांच भागों में और कुछ ३०-३५ करोड़ वायु कोशों के समूह को स्पंज जैसी यंत्रणा रहती है। प्राणायाम में अधिकत्व से प्राणवायु का शोषण नहीं होता। सामान्य श्वसन की अपेक्षा



प्राणवायु का शोषण और कर्वांम्ल का निष्कासन मुख्य काम ही होता है। हवा फेफड़ा में रोके रहना अतः कुंभक है। रेचक के बाद हवा फेफड़ों में नहीं घुसने देना वहिबुंभव है। स्वयमेव केवल कुंभक में पूरक या रेचक आशिक हुआ हो तो भी श्वास-प्रश्वास रुक जाता है। इसमें फेफड़ों में और बाहर हवा का निपीड एक सा होता है। अतः कुंभक में फेफड़ों में हवा अधिक निपीड पर और वहिबुंभव में बाहर की हवा से कम निपीड पर होती है। प्राणायाम में पूरक और रेचक की कालावधि बढ़ाना महत्व का है। कुंभक में जालधर वध आवश्यक है। पद्मासन आदि में सिर, गदन और पीठ एक सीध में रखने सुखपूर्वक स्थिर बैठना, आँखें हल्की सी बंद रखना, पूरक रेचक दोनों धीमे करना, समगति से करना और रेचक पूरक से दुगुने समय में करना आवश्यक है। वे बिना भटके और सावकाश करना है। रोज दो या चार बार प्राणायाम करना और हरेक बैठक में ८० प्राणायाम किये जायें। श्वसन गति पर चित्त का अवधान लगातार रखना होता है। श्वसन गति धीमी होते ही मन की गति भी कम होती जाती है। श्वसन में मन जोड़ना ही प्राणधारणा है। चले वाते चल चित्त निश्चले निश्चल भवेत्। योगीश्याणुत्वमाप्नोति ततो वायु निरोधयेत् ॥ ८० प्र० २२ ॥ श्वसन पूर्णरूप से रोजन पर मन भी स्थिर हो जाता है। अवधान, मन का प्रयत्न, भावावेग और वासना इनके द्वारा श्वसन गति अनियमित और जल्द हो जाते हैं। दीघ अभ्यास से मन शांत और सन्तुलित हो जाता है। पूरक कुंभक रेचक का अंतिम अनुपात १४२ करने का है। गोरक्ष-सहिता में यह अनुपात ६८५ दिया है।

पूरक अवस्था में मज्जासेतु (medulla oblongata) में स्थित श्वसन केन्द्र प्रेरणा देता है। फेफड़े फूलते हैं। कंधे ऊपर उठना, पसलियाँ ऊपर और आगे बढ़ना और फेफड़े और उदर के बीच में वाह्य वातावरण की अपेक्षा निपीड ऋण हो जाता है। बाहर की हवा नासिका द्वारा अंदर घुसती है। मनोबल से रेचक की प्रेरणा रोक कर पूरक दीघ किया जाता है। ऐसा एक दो बार ही कर पाते हैं। आखिर पूरक समाप्त करके फेफड़ों में हवा रोक कर जालधर वध लगाया जाता है। फेफड़ों में कर्वांम्ल की मात्रा बढ़ने से रेचक की प्रेरणा होती है। मस्तिष्क में कर्वांम्ल की अधिकता और प्राणवायु की कमी में एकदम उनकी विरोधी प्रक्रियाओं का स्फुरण होता है। किंतु मन के निश्चय से हम उसे रोकते हैं। और एक दो बार ऐसा करने पर कुंभक अत्यंत धीरे-धीरे छोड़ा जाता है। जालधर-वध कुम्भक दृढता से रोके रहता है। रेचक में बीच बीच में पूरक के लिये प्रेरणा मिलती है कर्वांम्ल की फेफड़ों में बनी हुई मात्रा रासायनिक सवेदना द्वारा रेचक की प्रेरणा देती है। वायु का फेफड़ों में बड़ा हुआ निपीड नष्टिक प्रेरणा देता है। केवल मनोबल से एक दो बार इनका प्रतिकार किया जाता है। जालधर वध लगाने पर कुम्भक दृढता से रोका रहता है। वध से रक्ताभिसरण, चेता सवेदना बहना और कठस्थ ग्रथिका श्वसन पर भी प्रभाव पड़ता है। गले की वाह्य और आंतर-कैरोटिड रोहिण्या दब जाती हैं, कैरोटिड अस्थिछिद्र भी बंद सा हो जाता है फलतः रक्तचाप कम होता है। हृदयगति घटती है, और एक अनोखी शांति पूरी चेतना की व्यापती है। मज्जा रज्जु (Spinal cord) के ऊपर अग्र में रक्त पोषण अधिक पहुँचना है। ध्यानासन की बैठक के कारण श्रोणी (पेल्विक) द्वारा मज्जारज्जु के नीचे के अग्र में भी अधिक रक्त पोषण पहुँचना है। व्हेग्स चेता मो-सपटन काय में प्रभावशील हो जाती है—है। फलतः प्राणायाम द्वारा एक शांतियम और आनंदमय अवस्था स्थापित हो जाती है। चित्त का अवधान श्वसन गति से बद्ध रहता है। प्राण गति ऊँची उठकर शरीर मन की उच्च स्तर से देखने लगती है। मन सूक्ष्मता और सवेद्यता और बुद्धि की भूगामिता बढ़ती है और श्वसनास्व मन सहजता से एकाग्र होने लगता है। फलतः (२५२५३ में

निर्देशित) ज्ञान के आवलन में बीच में आनेवाले परदे हट जाते हैं, बुद्धि प्रज्ञा जैसी तेज हो जाती है और शांत निमल, एकान्न मन धारणा के लिये योग्यता प्राप्त कर लेता है। कुम्भक से फेफड़े कर्बाम्ल का अधिकत्व सहने के लिये आदी हो जाते हैं। जालघग्-बध के बिना न कुम्भक दबता से रोके रहेगा, मस्तिष्क में कर्बाम्ल की अधिक मात्रा पहुँचेंगी तथा हृदय चित्त शरीर की धारणा ध्यान के लिये सिद्धता नहीं होगी।

रेचक शक्याधिक धीमा और सावकाश करते हैं। कर्बाम्ल की अधिक मात्रा बहुत देर में आवश्यक, उतनी कम हो पाती है। प्रश्वास के साथ मन विमुक्त सा और बोझ रहित हो जाता है। तथापि रेचक इतना दीघ न करे कि साधक प्राणवायु की कभी से तडपने लगे। दीर्घ रेचक से सचित्त दूषित हवा अधिक से अधिक बाहर निष्कासित हो जाती है। फेफड़ा की धारणा शक्ति बढती है। दीघ रेचक द्वारा अधिक कर्बाम्ल सहने की शक्ति फेफड़ों में आ जाती है। दीघ प्रश्वास से शरीर मन के तनाव घट जाते हैं। रेचक द्वारा पेट में निपीड बढते हुए पाया गया है। प्राणायाम में श्वसन की संवेदना यत्रणा, तथा संवेदना प्रतिश्रियात्मक यत्रणा अधिक क्षमता प्राप्त करती है। प्राणायाम का अभ्यास भी साधक का नियन्त्रण अनुकूपी से कुछ घटाकर परानुक्रमी के चेतना शाखा के अधिकत्व की ओर ले जाता है।

प्राणायाम दीर्घ श्वसन से बिलकुल भिन्न है। शरीर में अधिक प्राणवायु शोषित करने हेतु दीघ श्वसन किया जाता है। कष्टा के बाद श्वसन आप से आप दीघ हो जाता है। स्वेच्छया भी दीघ श्वसन का सहारा लिया जाता है। दीघ श्वसन में मन का श्वसन से सहवाय अनिवाय नहीं है। दीघ श्वसन में कुम्भक अवस्था नहीं होती, न पूरक, न कुम्भक, रेचक की कालावधि में निश्चित अनुपात होता है। एक मिनट में चार या दो ही प्राणायाम तक सामान्य साधक पहुँचता है। दीर्घ श्वसन प्रति मिनट २० से ३० या अधिक बार भी किया जाता है। प्राणायाम जैसे बध दीघ श्वसन में नहीं होते और पेट थोड़ा सा अन्दर खिंचा हुआ नहीं रहता। श्वसन दूर करने के लिये दीघ श्वसन उपयुक्त है। कर्बाम्ल की बहुत कमी से, श्वसन के परिश्रम से, और जल्दवाजी से दीघ श्वसन हानि पहुँचा सकता है। मन की शक्ति के लिए तथा चित्त के उन्नयन में दीघश्वसन का कुछ मूल्य नहीं है।

प्राणायाम हठयोग का प्रमुख आधार है, मन का समय राजयोग का आधार है। अष्टांग योग के धारणा, ध्यान, समाधि य अंग राजयोग के हिस्से हैं। प्राणायाम आसन जैसे ही मनोकायिक स्वरूप का है, और उसमें आसनो से कायिक अंग कम और मानसिक अंग ज्यादा है। प्राणायाम द्वारा रक्त में प्राणवायु का शोषण अधिक क्षमता से करने का उद्दिष्ट रहता है। अशुद्ध रक्त प्राणवायु से शुद्ध करके शरीर में सब दूर पहुँचाने से शरीर स्वस्थ रहता है। व्यायामों के द्वारा हृदय और फेफड़ों की गति बढ़ाने के बदले प्राणायाम श्वसन से सीधा सम्बन्ध रक्त के उसके द्वारा प्राणवायु के शोषण की सापेक्ष क्षमता बढ़ाता है। प्राणवायु शोषण नहीं बढ़ाता, कुछ कम ही करता है। किन्तु शोषण की क्षमता बढ़ाता है। रक्त की जो भी महत्तम शोषण क्षमता हो वहाँ तक पहुँचना चाहता है। फेफड़ों में कुछ ३०-३५ करोड़ वायु कोश होते हैं। ८ वष की आयु में कोश की संख्या महत्तम हो चुकी रहती है और उससे बाद वायुकोश का आकार बढता है, संख्या नहीं। दस वष में बालक को उपनयन विधि के साथ 'संध्या' द्वारा प्राणायाम की दीक्षा दी जाती थी। वायु कोशों के परदों का क्षेत्र कुछ ५० चौरस सेंटीमीटर यानि हमारे शरीर की त्वचा के क्षेत्र से कुछ २० गुना होता है। रक्त में से कर्बाम्ल वायु वायु कोश में घुसता है और वायुकोश में का प्राणवायु रक्त में प्रविष्ट होता है। रक्त और प्राणवायु वायु-कोश के परदे के दो बाजू में रहते हैं पूरक और कुम्भक के २०-२५ सेकंड के कालांतर में रक्त में कुछ २५-३० चक्कर वायुकोश परदे के रक्त वाहिनियों से हो जाते हैं। इस प्रकार रक्त थोड़ा थोड़ा सा प्राणवायु शोषते हुए आगे बढ़ जाता है। यह

गणित से बताया जा सकता है। इस प्रकार वायु से प्राणवायु का सापेक्षतः अधिक अंश रक्त में ले लिया जाता है। हृदय गति पर भी इसका विधाति कारक प्रभाव पड़ता है। पट् त्रिया, कपालमाति और बाह्य कुम्भक से श्वसन माग साफ होता है और श्वसन यंत्रणा मजबूत होती है। नाडी धोघन (अनुलोम विलोम) नयुनो को विभाजित करने वाले परदे (Septum) का मध्य से विचलन और कुछ वयवना रोक देते हैं। उसे कुछ दुस्त भी करते हैं। उज्जामी प्राणायाम कठ और फुपकुस डार साफ करता है। मित्तारी प्राणायाम नासिका प्रविष्ट वायु को आवश्यक मात्रा में आद्रतायुक्त कर देते हैं।

फेफड़ों के ऊपरी भाग में जहाँ नलिकाओं में वायुकोश नहीं रहते वहाँ बढ़ होने वाली हवा प्राणायामिक शोषण में सहभाग नहीं लेती। भ्रमिन्वा प्राणायाम से इस विभाग में से बढ़ दूषित हवा का सापेक्ष प्रमाण घटा दिया जाता है। श्वसन पटल और पेट की सहायता से फेफड़ों का ऊव विस्तार ज्यादा बढ़ाया जा सकता है। और वायुकोशों की अधिकतम सख्या श्वसन में योगदान देती है। केवल सीमा अधिक फुलाकर फेफड़ों की चौड़ाई का विस्तार बढ़ता है और बायें दायें सीमावर्ती वायुकोश अपना लचीलापन गँवाते हैं। वे फट जाते हैं और बेकार हो जाते हैं। इस व्याधि को एफिफेमा कहते हैं। १२ १४ सें० मी० छाती फुलाने के बदले श्वसन-पटल की ऊपर-नीचे होने वाली केवल १ से० मी० की हलचल अगर ३ से० मी० बढ़ायी जाय तो श्वसन-पटल का क्षेत्र कुछ ५४० चौ० से० मी० होने से फेफड़ों का विस्तार पहले से  $(3-1) \times 540 = 1080$  चौ० से० मी० हो जायेगा। माग ही अधिक वायुकोश काय करेंगे और उनकी जरा भी सख्या बेकार नहीं होगी। प्राणायामिक 'श्वसन' श्वसन पटल की सहायता से करने से अधिक ऊव दिशात्म और अधिक कायक्षम होता है। फेफड़ों का सावधिक और समरूप विस्तार सर्व दिशात्म होता है। अगर वायुकोश ऐसे विस्तार से नहीं फूलेंगे तो 'प्राणवायु कर्वाम्ल' की लेन देन में भी वे सहभाग नहीं ले पायेंगे। केवल कुछ वायुकोश अधिक फुलने से कायक्षम नहीं। रक्त सपृक्तता से अधिक प्राणवायु शोषण नहीं कर पाता। अतः अधिक रक्त की मात्रा वायुकोश में प्रविष्ट प्राणवायु के सान्निध्य में लाना उसका अधिक साक्षेप क्षमता से शोषण करायेंगी। श्वसन (पूव) करने के पूव फेफड़ों में जो ऋण निपीड होता है, वह जैसे बाहर की हवा नाक से खींच लेता है उसी प्रकार, ये ऋण निपीड बड़ी नीलशिग से अधिक अशुद्ध रक्त हृदय से फेफड़ों में खींच लेता है। रक्त सचरण चालक बल भी बढ़ जाता है। कु भ्रम फेफड़ों में हवा रोके रहने से श्वसन गति घीमी हो जाती है। फलतः हृदयगति घटकर हृदय को अधिक विधाम मिलता है। विधाम काल (dystole) में नीली शिरा प्रेरित रक्त फिर से अधिक प्रमाण में हृदय में और हृदय से फेफड़ों में आ पहुँचता है। दीघ विधाम (dystole) काल के बाद में होने वाला हृदय सक्चन (systole) अधिक जोर से होता है और शरीर सचरणाय अधिक रक्त देता है। शरीर में और फेफड़ों में रक्त पहुँचाने का प्रमाण बढ़ाता है। कुछ अधिक देर कुम्भक (और रेचक) रखने में मस्तिष्क में प्राणवायु की कमी (hypoxia) जान पड़ती है। फलतः मस्तिष्क की सूक्ष्म रोहणिया (capillaries) खुल जाती है। कु भ्रम में इनका खुलना मस्तिष्क को अधिक रक्तपोषण और ताजगी देता है। रेचक अधिक घीमा होने से वायुकोश का सक्चन घीमे गति से होता है और वायुकोश के परदों का लचीलापन और कायक्षमता दोनों दीर्घावृत्त रेचक से बनी रहती है। सामान्यतः फेफड़ों की प्रवृत्ति जोर से रेचक का प्रतिकार करने की रहती है। किन्तु घीमे रेचक से इसका विरोध किया जाता है और सावकाश रेचक शातक का काम करता है। एक आत्मनिष्ठ धाति की मस्तिष्क में फैल जाती है। प्लाविनी और मूर्च्छा छोड़कर ऐसा सुखद अनुभव अय प्राणायामों में आता है।

हठयोगिक प्राणायाम का अभ्यास ही अधिक होता है। पातजल प्राणायाम में कुंभक अनिवार्य नहीं है। अर्थात् १४२ अनुपात भी अथ नहीं रखता। श्वसन और प्रश्वसन धीरे-धीरे करने से हठ प्राणायाम के आशिक फल पातजल में मिलते हैं। श्वास प्रश्वस पूरा रोकना प्राणायाम की एक बड़ी भाग्य है। अधिक फायदेमंद है, किंतु सतर्कता से काम में लाना आवश्यक है। पूरक, कुंभक, रेचक की परिभाषा पातजल प्राणायाम के सार में अथ नहीं रखती। पातजल प्राणायाम कुछ अधिक सुरक्षित है। बाह्यवृत्ति प्राणायाम कालबाह्य हो चुका है। दीघकाल अभ्यास से धीमे गति के कारण पातजल प्राणायाम अधिक आध्यात्मिक मूल्य रखता है।

दीघकाल प्राणायाम के अभ्यास से प्रत्याहार की अवस्था प्राप्त की जाती है ऐसा स्वामी विवेकानंद अपने 'राजयोग' पुस्तक में लिखते हैं। प्राणायाम में मन अवधान द्वारा श्वसन गति से जोड़ा जाता है। धीरे धीरे श्वसन गति धीमी धीमी होती जाती है। साथ साथ मन की गति घटते-घटते शून्यप्राय होती है। मन का केवल श्वसन से सम्बन्ध था। वह भी अब समाप्त होने लगता है। मन और इन्द्रियो का सम्बन्ध टूट सा जाता है। इन्द्रियाँ मन के बिना अपने अपने विषयो का न सन्निकष कर पाती हैं और विषय पराङ्मुख होके मन में विलीन हो जाती है। इन्द्रियाँ का ससार के विषयो से वापिस लौट आना ही प्रत्याहार है। इन्द्रियाँ का विषययुक्त आहार बन्द हो जाता है इन्द्रियाँ चित्त को अब बाहर खींच कर नहीं ले जाती। दीघ प्राणायाम से इन्द्रियाँ ससार सम्पर्क से वापिस लौट कर स्थिरप्राय मन में एकात्म हो जाती है। घेरण्ड संहिता आदि में प्रत्याहार की कुछ साधना दी है। वे सब भाग्य मनके विराग और वृत्तनिश्चयता के भाव हैं। उनके द्वारा मन का इन्द्रियो का सहारा तोड़ दिया जाता है। इसका मनोवैज्ञानिक मूल्य अवश्य है। लेकिन बहुत ही बलशाली और आत्मनिश्चय पूर्ण मन ही इस सोपान को चढ़ चकेगा। स्वविषयसंप्रयोगेचित्तस्य स्वरूपानुसार इयं इन्द्रियाणां प्रत्याहार ॥ २५४ ॥ प्रत्याहार में इन्द्रियाँ अपने विषयो की ओर नहीं जाती और उनका सन्निकष नहीं करती। तो ससार के विषयो से मुड़कर चित्त जैसे स्वरूप ले लेती है। चित्त में लीन हो जाती है, ऐसा पातजल लिखते हैं। फलन इन्द्रियाँ (चित्त का) पूरा वश हो गयीं ही हो जाती हैं। ततः परमावश्यतेः द्रव्याणाम् ॥ २५५ ॥

**अंतरंग साधना धारणा, ध्यान और समाधि**

प्रत्याहार तब की साधना साधक के शारीर-मानसिक प्रयत्नो द्वारा की जाती है। उनमें बाह्य प्रयत्नो का सहारा काफी रहता है। धारणा, ध्यान और समाधि आदि अंतरंग साधना में मानसिक प्रयत्न तो रहते हैं। किंतु ईश्वर की कृपा भी आवश्यक सम्झी जाती है। मन में दृढ़ श्रद्धा और कैवल्य की आत इच्छा आवश्यक है। फिर आत्मबल से ही अपना आंतरिक स्वरूप बदलते हुए क्लेश-कर्मादि रहित विशुद्ध विशेष पुरुष-ईश्वर जैसे दिन प्रतिदिन होते जाता है। वह खुद को पातजल-योग-प्रणीत ईश्वरत्व (योगसू. १२४-२६) के ढाँचे में ढालना है। ईश्वर में खुद को लीन नहीं करना है। उसके जैसे होना है। ईश्वर की कृपा सही सही ईश्वरत्व का सम्झना और केवल उसे ही हो जाने में अपनी वासना, अहता और प्राकृतिक सब जड़ता त्याग देना है। समाधि ली नहीं जाती, लग जाती है। नींद के लिये हम तैयारी करते हैं। किंतु मस्तिष्क के वेद शीघ्र हो गये हैं और शरीर अच्छी तरह शिथिल हो चुका हो तभी नींद आयेगी। हम बड़ों की कृपा की भाषा के आदी हो गये हैं इसलिए इसे भी कृपा मान लेते हैं। हमारी योग्यता न होते हुए भी ईश्वर हमें कैवल्य भेंट कर दे ता वह ईश्वर आयायी,

पक्षपाती होगा। योग दशन का ईश्वर ऐसा नहीं है। आदश चित्र जैसे वह स्फुरण मात्र है। हमारे मन की ही ईश्वरत्व की प्रतिमा मनोवैज्ञानिक स्फुरणमात्र हम देती है। देवबधिरवत्तस्य धारणा ॥ यो० सू० ३-१ ॥ नामिचित्र, हृदय पुण्डरीक जैसे शरीरमय स्थान पर हम चित्त केन्द्रित करते हैं। धीरे धीरे अय विषय, भाव और विचार, हम उदासीन वृत्ति से हमारे अवोध मन से निवाल्कर बाहर फेंकते जाते हैं। केवल ध्यान के लिये चुना हुआ आदश चित्रचक्षुओं के सामने बच जाता है, और उसमें हम एकरूपता पा लेते हैं। आदश ध्येय के प्रतीक में हमारी अहता, 'मैं'-पन, और सभी इच्छाएँ धुन जाती हैं। हम ही आदश हो बैठते हैं। बाह्य या आंतरिक स्थान या प्रतीक धारणा के लिये हम तने हैं और उससे एकता का प्रत्यय लेते लेते उससे भी परे हमें प्रेरणा स्रोत परम पुरुष चैतन्य में हम खुद को खो बैठते हैं। धारणा विषय का ही प्रतिक्षण अनुभव हमारे चित्त पटल पर होना, यही 'ध्यान' है और खुद को ही भूल जाना और अंतिम पूर्ण विशुद्ध पुरुषचैतन्य रूप से पाना समाधि है। तत् प्रत्ययकृताता ध्यानम् ॥ ३२ ध्यान में एकमेव धारणा विषय का प्रत्यय आते रहता है। लोप पानेवाला प्रत्यय और उनकी जगह आने वाला प्रत्यय एक सा होता है तब 'ध्यान' लग जाने का अनुभव होता है। अतः म तदेवाय मात्रनिर्भासि स्वरूप शून्यमिव समाधि ॥ ३३ पातजल योग के भाष्यकार व्यास लिखते हैं "ध्यानमेव ध्येयाकारनिर्भासि प्रत्ययात्मकेन स्वरूपेण शून्यमिव यदा भवति ध्येयस्वभाववेशात्तदा समाधि रित्युच्यते ॥ "ध्येय से एकात्म्य पाकर ध्येय का ही प्रतिक्षण प्रत्यय आते आते चित्त शून्य सा हो जाता है तब ध्येय स्वभाव द्वारा प्रकाशित परम चैतन्य पुरुषतत्त्व ही बचता है। क्योंकि हम ध्याना भी बड़ी वन जाते हैं और खुद को पाते हैं। यही समाधि है। चित्त अपना स्वतन्त्र रूप गँवा देता है। ध्येय में लीन होता है। ध्येय भी स्वयंप्रकाश शाश्वत चैतन्य ही रहता है। कोई नश्वर त्रिगुणात्मक वस्तु नहीं रहता।

किसी पचासन आदि में ध्यान में बैठने पर क्या होता है इसकी प्रक्रिया अंतरंग साधना में क्रम प्रकट होती जाती है। प्रत्याहार द्वारा बाह्य संसार से हमारा सम्बन्ध टूट जाता है। हमारी चेतना पटल पर अब हमारा चित्त ही हमारे सम्मुख रहता है उसे हम निमल और एकाग्र करते जाते हैं। गणेश मूर्ति अथ वस्तु मात्र या विचार हम धारणा के लिये लेते हैं। उसपर हमारी बोध शक्ति केन्द्रित करते हैं। चित्त में अय विरोधी या सलग्न विचार, भाव या प्रतिमाएँ उठती जाती हैं। उनको हम केवल अलिप्तता से, उदासीन दृष्टि से साक्षी भाव से देखते जाते हैं। अवोध मन के सब अय (वासनात्मक, अहता सम्बन्धित) विचार निष्कासित होते जाते हैं। चित्त की गन्दगी निवल् जाती है। चित्त निमल होते जाता है एकाग्र होते जाता है, सूक्ष्मग्राही और भूलगामी होते जाता है। विशुद्ध पुरुष चैतन्य का द्रष्टृत्व हम में जग जाता है। पहिले केवल ध्येय ही हम देखते रहते हैं। अंत में पुरुष चैतन्य जैसा ही हमारे अंतिम रूप में साक्षात् होता है। ध्यान काल में हम जागृत, सतक ही रहते हैं। किन्तु ध्येय से ध्याता एकता पाने पर उनमें ध्यानात्मक सक्रमण नहीं होता और ध्येय के वेश में हमारे चैतन्य का ही हम साक्षात् करते हैं।

हम प्रतिसेकंड कुछ ग्यारह भिन्न भिन्न वस्तुओं के प्रत्यय मनपटल पर आते हैं। कोई गणेश मूर्ति जैसे ध्येय को उत्कटता से चमचक्षु द्वारा देखते आखें मूढ़ लेने पर गणेश की मूर्ति बोधन वस्तु को दिखती है। बीच बीच में अय अवोध मनस्क विचार भी चेतना पटल पर उठते हैं। किन्तु उनमें प्रति उदासीन रहने से वे धीरे धीरे तिरोहित हो जाते हैं। केवल ध्येय का ही प्रत्यय आता रहता है। जब ४०% ध्येय के प्रत्यय (प्रति सेकंड ग्यारह प्रत्ययों में से) आने लगते हैं तब धारणा शुरू हो जाती है। कुछ

महीने या वर्षों के बाद प्रति सेकेंड ग्यारह के ग्यारह प्रत्यय ध्येय के ही आते हैं। वहा धारणा ध्यान मे परिणत हो जाती है। फिर हम चित्त को और खुद को भी भूल जाते हैं। उद्बोधक चित्त को लांघके उसके ऊपर उठ जाते हैं। हम हमारे विशुद्ध, मुक्त, बुद्ध चैतन्य मे स्थित अंतिम 'स्व' को पा जाते हैं। यही समाधि है। निम्न आकृति मे प्रतियोग ११ प्रत्ययों का स्वरूप कैसे बदलते जाता है और नमः सामान्य मन→धारणारूप मन→ध्यानस्थ मन→ध्यानातीत चैतन्य स्थितत्व (समाधि) ये रूपान्तर कैसे घटते जाते है इसका कालिक आलेख दिया है। एक रेखा=कुछ दिनों का अन्तर, दो रेखा=बहुत दिनों का अन्तर तीन रेखा=दीर्घ कालान्तर, O अहता, चित्त की स्वत की चेतना, ग=गणेश, स्व=स्वर्गीय, प=पत्नी, पु=पुत्र, क=कन्या घ=घर, व्य=व्यवहार, श=शत्रु, भ=भविष्य चिता, स्म=गत स्मरण, कु=कुत्ता, प्र=प्रतिवेशी पड़ोसी, अ=अथ कुछ इत्यादि।

	१	२	३	४	५	६	७	८	९	१०	११(सेकंड के भाग)
कालान्तर	(ग)	(ग)	(प)	(स्व)	(क)	(पु)	(अ)	(प)	(पु)	(स्म)	(भ)
धारणा शुरू	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(घ)	(व्य)	(प)	(पु)	(क)	(प)	(स्म)
	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(प)	(प)	(पु)	(ग)	(अ)
धारणा की ध्यान मे परिणति	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)[सब प्रत्यय(ग) के]
समाधि प्रारम्भ	(ग)	(ग)	ग	ग	ग	(ग)	ग	ग	ग	ग	(ग)
समाधि पूर्णत्व	ग	ग	ग	ग	ग	ग	ग	ग	ग	ग	ग
निर्वीज समाधि											

धारणा का दृढ़ होना ध्यान है। ध्यान मे अहबोध तथा चित्त का भान गंवाना और द्रष्टृत्व का आत्मप्रत्यय=समाधि।

ध्यान मे अबोध मन की वासनात्मक, दवाये गये विचारों और भावों का चेतना स्तर पर आना और तब से उसको त्यागना पड़ता है। ध्येय के अतिरिक्त अथ सभी विषय के प्रति अलिप्तता साक्षी भाव रहने से अथ विचार क्षीण होने मन पटल छोड़ जाते हैं। पद्मासन में बैठना। प्राणायाम करना। फिर ॐकार जप या सोऽहम् जप करना फिर धारणा वस्तु को स्थूल रूप मे देखना, उससे सम्बन्धित वितक के प्रति उदास रहना। पहिले वितक, ज्ञान और अर्थमय ध्येय रूप दिखाई देता है। यह वितक समापति"। इसमे मे केवल स्थूल अथ रूप वचता है तब निवितक समापति होती है। फिर उसका सूक्ष्म वचरिक रूप चेतना मे आता है जब तब उसमे शुद्ध अथ के सिवाय मिलावट है तब तब वह सविचार समापति है बाद मे विचारों मे न पकड़े जाने वाला उसका निर्विचार (विचारातीत शुद्ध) अथरूप दिखना निर्विचार समापति है। वितक से निर्विचार का मानस प्रदेश=सप्रज्ञात योग का गहरे होते जाना है=यही कनिष्ठ समाधि है। बाद मे शुद्ध सात्त्विक आनन्दरूपता और उसके बाद शुद्ध अस्तित्वात्मक चैतन्य तत्त्व दर्शन। इसके बाद व्युत्थान मे भी इच्छाएँ वासनाएँ, अहता जडता मिट गयी दिखती है। यह निर्वीज समाधि है। इसका उत्कृष्ट पूर्ण रूप=धर्ममेध समाधि=यही कैवल्य का प्रवेश द्वार=खुद को शुद्ध, बुद्ध, मुक्त, रूप मे आत्मस्थित पाना है। क्लेशकर्मादि सुख दुःख रहित यही कैवल्य है।

ध्यान से अव्ययस्मिता और अगमपठन में एकाग्र योगन्यपूरा तथा प्राप्ति प्राप्त जाता है। आ अपने भावा तथा विचारा के उद्गम स्थान तथा गहनत्व का मर्म को दूर हटात जाता है। अनुमम होकर खुद का अंतिम नित्य चेतन स्वरूप गोजना है। यहूत मर्म म गव धारणा-ध्यान एव ही मयम जा पहुँचते हैं। ध्यान द्वारा हम आगि मुगवाद और शांति का प्राप्ति प्राप्त हैं। नाद पर, श्वान पर मोक्ष पर या अय किसी से भी अवधान जादा और मन निमग्न और मरिद्रत कर। मैन, दुष्ट विचार, वामना सभी का मागित्व अलिप्त भाव म गीण कर। मपय मरके या उता एताम हो उनको मनम टिके रहने की गति और गधि मर दो। यथा का म निमग्न प्राप्त जाता है। जम वह निमग्न होता है वम एकाग्र, मूढम मूढगामी, प्राप्ति प्राप्त जाता है। मिय प्राप्त है। चेतना व्यापक बनत जाती है। (अथाप) मन की वागनाएँ, गदगी और अहता जाती रहती है। परम प्राप्ति, मुगवाद, आनंद प्राप्ति होने हैं। ध्यान के अभ्यास म प्रजासुक्त मूढम दृष्टि, मजगीनी-मरत्या-वपीचनय म हम एताम्य प्राप्त होता है।

यह नियम यद्यपि आगन के पश्चिमे ही यम नियम इन दो अंगों का विचार पतजलि करते हैं तो भी उनका स्वरूप ममभना आगन से समाधि तय के प्रात्यागि अंग को मंडातिव और वंशानिव दष्टि म जानने पर ही यथायथा से हो मरता है। अहिमा, मत्य अस्तय, ब्रह्मचय और अपरिग्रह य पांच (निपेधपर) यम है जो मायव को ममाज मे, नीतिवचनो मे जोडकर मायव को अमामात्रिता से मचाते है। और ममाज को उमके परम नि मे मरानुमृति और मरवार मद्भावना देते हैं। व्यष्टि-व्यष्टि व्यष्टि ममाज के मय मधय मयो के पालन मे मिट जाते है। अहिमा = मन वाणी वृति से किसी को दुय नही देना हिमा नही मरना। विचार वाणी और वृति मे प्रेम और आत्मीयता लाना। विचार उच्चार और आचार की एवता याने मर्याचरण। अस्तय = चोरी नही मरना। किसी के श्रम मेवा या श्रेय को नही छीनना। अपरिग्रह = अनावश्यक का मग्रह नही मरना। ब्रह्मचय = कामवामना का निवार नही होना किन्तु व्यापक अर्थ म अपनी चानेद्विया और कर्मिद्विया तथा मन की गति व्यय मच नही मरना। ब्रह्मचय से शक्ति-साचय होना है। मनोवज्जानिव प्रशिया से इम गति का कला साहित्य, विज्ञान या अध्यात्म के लिये उन्नयन किया जा सवता है। अन्न से प्राप्त ऊर्जा ही ऊर्मा रासायनिक रसायनिक, शारीरिक, मानमिक बौद्धिक, मृजनात्मक आध्यात्मिक रूप से सवती है और व्यक्तित्व उन्न श्रेणी का बना सवती है। हिमा चोरी, असत्याचरण और साग्रहप्रियता शक्ति का व्ययमात्र है अत यम शक्तिमचायक है। और सायक का समाज मे सामजस्य स्थापित करत हैं। अहिमा, अस्तय, ब्रह्मचय तथा अपरिग्रह सत्याचरण के ही पहलू है। जैसे अस्तय से नुनमान मरना हिमा तथा सत्याचार है और सत्याचरण की वचना है।

शौच, सन्नाप, तप स्वाध्याय और ईश्वर-प्रणिधान ये पांच नियम पतजलि देते हैं। ये व्यक्ति-मत्व निमल समाधानी, समय, ज्ञानसम्पन्न करने का और वंशिवक उत्क्रांति से उसे बांधने का तरीका है। हमारा शरीर स्वच्छ रखना नेति धीति आदि से शरीर की आतरिक सफाई मरना। काम, मोघ, आसक्ति अहता छोडकर मन निमल मरना। फलेच्छा, ममता अहता छोडकर कुशलता से कम मरके उसे इश्वरापण मरना। यो कमयोग से चित्तशुद्धि होगी, और आत्मज्ञान प्राप्ति का अधिकार उससे मिलेगा। मन की तृप्त समधानपूण वृत्ति ही सत्तोप है। शरीर मन, बुद्धि की परावाष्टा का विकास मरते हुए इन तीना की सामध्य समय और सन्ने की गति बढाना यही तप है। कमता बढाने मे जो भी कष्ट पडे वे स्वीकार करना सत्य सुंदर मधुर हितकर बोलना वाणी का तप है। चारित्र्य और विवेक ये

भी तप ही हैं। 'स्व' का अभ्यास करना स्वाध्याय है। ईश्वर के स्तोत्र-पठन से अतः ईश्वर तक पहुँचना ईश्वर प्रणिधान है। सब में ईश्वर और ईश्वर में सब देखना। विश्व का आध्यात्मिक उत्क्रांति का चक्र चलाना। ईश्वर के हस्तक बनाना और उसके लिये ही सब कुछ करना। योगी अरविन्द 'पूर्ण योग' में मन, उच्चतर मन, प्रकाशित मन, अन्तःप्रज्ञमन, अधिमानस और अतिमानस द्वारा आध्यात्मिक उत्क्रांति का चित्र खींचते हैं वह ईश्वर प्रणिधान का ही माग है। यम नियमों पर अधिष्ठित योगसाधना करने से हम सत्य, शांति, सुखवाद की खोज में निकले आनन्द-यात्री बन जाते हैं। पातञ्जल के मन-शांति के उपाय (यो० सू० ३ २२-३८) अभ्यास और वैराग्य, उत्क्रांति और प्रतिप्रसव, अभ्यास और वैराग्य तथा वलेशमीमांसा इन सबका वैज्ञानिक अधिष्ठान है। ●



## स्मृतियों में नीतिशास्त्र

डा० वं० रा० जोशी

आधुनिक युग में नीति का अर्थ अलग अलग का विचार प्रतिपादित करने का प्रयत्न होता है। किन्तु प्राचीनकाल में आधुनिक विज्ञान नीति अथवा तत्त्व इस शब्द का प्रयोग अनेक राजनीति में अथवा उपयोग करते थे। जहाँ निरामय अथवा पुत्र का अर्थ नीतिशास्त्र के नाम से ही प्रसिद्ध है। इतना ही नहीं अपितु लक्ष्मीपत्र, अर्थशास्त्र, चन्द्रिका, नीतिशब्द, मित्र मित्र आदि राजनयनों में अनेक प्रयोगों के नाम नीति ब्रह्माण्ड, नीतिविज्ञान नीतिशास्त्र, नीतिमयूख, राजनीतिशास्त्र एवं रोहिणी। श्रीमद् भगवद्गीता में प्राप्त नीतिशब्द त्रिगोपताम् [गी १०-३८], धृष्ट्या नीतिमतिम् [गी १८-३८] आदि वचन में महाभारत के रचयिता नीति शब्द का अभिप्राय राजनीति पर ही मानते थे। एतावत् स्पष्ट करते हैं। किन्तु व्यवहार में कर्तव्य तथा अकर्तव्य का विचार इस अर्थ में भी नीतिशास्त्र का प्रयोग मनुस्मृति प्रभृति द्वारा उपलब्ध होता है। योग्यता वृत्ति में नीतिशास्त्र महा शब्द पाश्चात्य पश्चिम द्वारा प्रयुक्त 'एथिक्स' के पर्याय के रूप में प्रचलित है। एथिक्स आचारशास्त्र है। उसे 'गायम आक मारुत' के रूप में जाना जाता है। इस शास्त्र में अपना क्या कर्तव्य है, क्या अकर्तव्य है। इस कर्तव्यकर्तव्य के नियम या क्या नियम हो सकती है, इनका स्वरूप समझकर हम अपनी आचारमहिता निश्चित कर सकते हैं। अंग्रेजी में Moral 'मोरल' शब्द के अर्थ हम हिंदी में 'नीतिविषयक' अथवा 'नित्य' शब्द का उपयोग कर सकते हैं। भारतीय परम्परा में कर्तव्यता का नियम धर्मशूत्र, स्मृतिग्रन्थ एवं निबन्धनों के आधार पर किया जाता है। किन्तु धर्मशूत्र प्रभृति ग्रन्थों में यह नीतिविचार 'वचनान् प्रवृत्ति', 'वचनान् निवृत्ति', 'धर्मशास्त्र' के लिये कहा तो करता, और न करो कहा तो न करना, इस रूप में प्रतिपादित है, ऐसी जनसामान्य की भावना है किन्तु यह पूर्णतः नहीं है। लोकमान्य बाल गंगाधर तिलकजी ने श्रीमद् भगवद्गीता रहस्य लिखकर भारतीय धर्मग्रन्थों के आधार पर कर्तव्यकर्तव्य विचार किस सूक्ष्मता से होता है इसे सुचारु रूप से प्रतिपादित किया है। इस निबन्ध में मूल स्मृतिग्रन्थों में कर्तव्य एवं अकर्तव्य का विचार, नीतिविचार किस तरह से उपलब्ध है, इसे प्रस्तुत करने का विनम्र प्रयास है।

## नीति का स्वरूप

“नीति” यह शब्द णीम [ प्रापणे ] इस धातु से अधिकरण अथवा करण इस अर्थ में कितन प्रत्यय जोड़कर व्युत्पन्न होता है। शब्द कल्पद्रुप में “नीयते सलभ्यते उपावाद्य ऐहिकामुन्मिवाप्या वास्याम अनया वा नी अधिकरणे करणे वा कितन” इस प्रकार से नीति शब्द का विवरण प्राप्त होता है। इस व्युत्पत्ति के अनुसार जिसमें या जिसके द्वारा ऐहिक तथा पारलौकिक कल्याण के साधक उपायों का ज्ञान होता है उसे नीति कहा जाता है। जिससे अभ्युदय तथा निश्चेषस साध्य होते हैं—‘यतोऽभ्युदयनिश्चेषससिद्धि स धर्म’ इस वंशेषिक सूत्र में प्रतिपादित धर्म के लक्षण को देखते हुए नीति एव धर्म पर्याय जैसे लगते हैं। धर्म शब्द अनेक बार क्तव्य अर्थ में प्रयुक्त होता है। मनु का वचन है “य कश्चित् कस्यचिद्

धर्मों मनुष्य परिकीर्तित । [ मनु २-७ ] इस दृष्टि से भट्ट हरिरचित नीतिशास्त्र में नीति शब्दों से जिन वस्तुओं का प्रतिपादन किया है उन्हें हमें समझना है । भट्ट हरि का वचन —

प्राणापातान्निवृत्तिं परधनहरणे समम, सत्यवाच्य  
काते शक्त्या प्रदानं पुत्रतिजनकयामूकभाव परेणाम् ।  
तृष्णास्तोतो विमङ्गो गुरुषु च विनय सर्वभूतानुकम्पा  
सामान्यं सर्वशान्तिव्यवहृतविधिं श्रेयसामेव पन्था ॥

किसी की हिंसा न करना किसी भी जीव को पीडा न देना, दूसरों के धन का अपहरण न करना, सत्यभाषण, उचित अवसर पर यथाशक्ति दान देना, दूसरों की तरफ स्त्रियों के बारे में चर्चा न करना छालसा का त्याग करना, गुरुजनों के विषय में नम्रता, सभी प्राणियों के विषय में दयाभाव, इन बातों को व्यवहार में लाना यही सभी लोगों के लिये साधारण, सभी शास्त्रों को भाग्य ऐसा मानव कल्याण का एक मात्र मार्ग है । भट्ट हरि के अनुसार यह सर्व-शास्त्रसम्मत, सामान्य कल्याण मार्ग, 'श्रेयसाम् एव पन्था' स्मृतियों में वर्णित है ।

मनुस्मृति के दशविध धर्मों में उसका प्रतिपादन अधिक स्पष्ट रूप में प्राप्त होता है । मनु का वचन है—

धृति क्षमा दमोऽस्तेय शौचमिन्द्रियनिग्रहः ।

धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशक धर्मसंज्ञकम् ॥ (मनु ६-२२)

आगे और भी सामान्य धर्मों का निरूपण एकबार मनुस्मृति में दशम अध्याय में प्राप्त होता है । जैते—

अहिंसा सत्यमस्तेय शौचमिन्द्रियनिग्रहः ।

एत सामासिकं धर्मं चातुर्वर्ण्येऽप्युच्यते ॥ (मनु १०-६३)

मनु के अनुसार अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच एवं इन्द्रियनिग्रह का पालन यह सामासिक धर्म अर्थात् धर्म का संक्षिप्त स्वरूप है । 'सामासिक' यह शब्द घटिप्रभृति पूर्वोक्त दशविध धर्मों की ओर ध्यान खींचकर उन्हीं का यह संक्षेप है ऐसा सूचित करता है । दशविध धर्मों का पालन सभी द्विजो-उपनयनपूर्वक वेदग्रहण करने वाले ब्राह्मण, क्षत्रिय तथा वैश्यों के वृत्तव्यों का निरूपण करना आवश्यक था तो सभी चातुर्वर्णों के लिये, सम्पूर्ण समाज के लिये अहिंसादि सामान्य धर्म बताए गए । इस श्लोक के चातुर्वर्ण्य पद से चातुर्वर्ण्यवादा समाज से इस सामान्य धर्म का कोई सम्बन्ध नहीं, ऐसी भ्रांति उत्पन्न हो सकती है । किन्तु पूर्वोक्त श्लोक मूलतः चार वर्णों के अनुलोम प्रतिलोम विवाहों से उत्पन्न प्रजा का धर्म बताने के लिये आया है । इससे यह स्पष्ट है कि चातुर्वर्ण्यसंगत समाज तथा बाहर का यच्चयावत् समाज इन सब को सामान्य धर्मों का परिपालन अवश्य कर्तव्य है ऐसा अभिप्राय स्मृतिकार मनु ने अपना नाम श्लोक में निबद्ध कर प्रकट किया है । टीकाकार कुल्लूबमट्ट ने यह बात प्रकरण ध्यान में रखते हुए चातुर्वर्ण्य के साथ यह सत्वरज प्रजा का भी धर्म है—प्रकरण सामर्थ्यात् सकीर्णानामप्यय धर्मो वेदितव्य [मनु १०-६३] लिखकर स्पष्ट की है ।

### दशसंज्ञकधर्म एवं सामाजिक धर्म

मनुस्मृति में चार आश्रमों के निरूपण के प्रसंग में घटिप्रभृति दशविध धर्म बताए हैं । आगे ऐसा भी लिखा है कि ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ एवं सन्यासी इन सभी आश्रमों का पालन करने वाले द्विजों को इस दशविध धर्म का आचरण परिश्रमपूर्वक नित्य करना है ।

चतुर्भिरपि चैवर्तैरित्यमाश्रमिभिर्द्विजैः ।  
दशलक्षणको धम सेवितव्य प्रयत्नत ॥

(मनु ६-११)

पश्चात् जो ब्राह्मण दशविध धम का स्वरूप धाम्त्र से जान लेते हैं । तथा उसका अनुष्ठान करते हैं, वे (मोक्षएव) श्रेष्ठगति को प्राप्त करते हैं ऐसा भी कहा है । आगे दशम अध्याय में सभी समाज को परिपालनीय अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच तथा इन्द्रियनिग्रह इस रूप में धमस्वरूप प्रतिपादित किया है । इससे यह स्पष्ट है कि मौलिक 'यूनतस्तु धमलक्षण अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच तथा इन्द्रियनिग्रह' इस रूप में ही माना गया है । यह दशलक्षण धम का ही संक्षेप है । इनसे इससे पूर्व ही निर्दिष्ट किया गया है । इन दशविध धम में उल्लिखित क्षमा (किसी का उपकार करने के बाद भी प्रतिशोध न लेना) एवं अश्रोष (शोध का कारण होते हुए भी शोध उत्पन्न न होने देना) ।

इन दोनों का समावेश अहिंसा में होता है । कारण अहिंसा का अर्थ होता है प्राणीमात्र को पीड़ा न देना । क्षमा शारीरिक प्रवृत्ति से सम्बद्ध है तो अश्रोष मानसिक प्रवृत्ति से । इन दोनों के द्वारा अहिंसा साध्य होती है । दम (विकार हेतु होते हुए भी विकार उत्पन्न न होना), धृति (सतोष) एवं इन्द्रियनिग्रह उमागगामी (इन्द्रियो पर बाध पाना) इन तीनों का समावेश सामासिक धर्मात्तर्गत इन्द्रिय निग्रह में होता है । (इन्द्रियनिग्रह के अभ्यास से दम साध्य होता है, उससे धृति (सतोष) बढ़ती है । अस्तेय (दूसरों का धन अनुचित रूप से न लेना), सत्य (यथायथा भाषण), शौच (देहशुद्धि एवं व्यवहारशुद्धि) इनका निर्देश स्वतन्त्र रूप से है । धी और विद्या ये दोनों धमलक्षण शेष आठ लक्षणों को धमहेतुत्व प्राप्त होने के लिये उपयोगी होते हैं । कारण धी का तात्पर्य शास्त्रज्ञान से है और विद्या आत्मज्ञान की ओर संकेत करती है । इससे धम का अनुष्ठान करने के लिये शास्त्रज्ञान आवश्यक है तथा उस के फलस्वरूप आत्मदर्शन का लाभ होता है । इससे स्पष्ट होगा कि धृत्वादि दशविध धम एवं अहिंसादि सामायधम परस्पर अवरोधी हैं । इससे प्रश्न उपस्थित होगा कि फिर मनुष्यमात्र के लिये दशविध धम क्यों न बताए गए । इसका उत्तर स्मृति की भूमिका स्पष्ट लक्षित करने से मिलेगा । स्मृति में दशविध धमों का निरूपण करने से पहले द्विजों के आश्रमधर्मों का निरूपण किया गया है । मानव किस क्रम से आत्महित निश्चित रूप से साध्य कर सकता है, इसका सुनिश्चित कालबद्ध क्रमक्रम हमें मिलता है । भारतीय स्मृतियों की यह विशेषता लक्षणीय है । 'विप्र इसका अध्ययन कर तथा आचरण कर अपना हित साध्य करें' इस वचन से विप्र यह आचार/धम के आदर्श के रूप में समाज के सम्मुख रखने का स्मृति का कृतव्य स्पष्ट होता है । मनु की प्रसिद्ध उक्ति—

एतद्देशप्रसूतस्य सकाशाद्भ्रजन्मन ।

एव एव चरित्र शिखेरन पृथिव्या, सवमानवा ॥ (मनु २)

कुरुपेत्रादि में लब्धजन्मा विप्र से विश्व के सभी मानव चारित्र्य की शिक्षा प्राप्त करें ऐसा सदेव साम्प्रमान देती है । इसका तात्पर्य यह दीखता है कि विप्र सदाचरण का आदर्श उपस्थित करें, क्षत्रिय वैश्य उसका अनुसरण करें और शूद्र तथा चातुर्वर्ण्य में समाविष्ट तथा बाह्य सभी समाज उस मार्ग से चलने का यथाशक्ति प्रयत्न करें, फलस्वरूप अन्ततोगत्वा सभी समाज उन्नत हो । चूंकि शूद्रों के वतव्यो के निरूपण के समय 'स्वधर्म को जाननेवाले, धर्मप्राप्ति के अभिलाषी, अथ भ्रष्टाचारियों के अपने लिये अनिष्टिदायक आचारों का अनुष्ठान करनेवाले जो शूद्र वैदिक मंत्रों से रहित नमस्कार/मंत्रों से बंधवदेव प्रभृति पंचमहायज्ञादि काय करते हैं, उन्हें किसी प्रकार का दोष नहीं एवं सबत्र से प्रशस्ति के पात्र हैं ।' वैसे ही

शूद्र वसूयारहित द्विजातियो के सदाचरणो का जिस मात्रा में अनुष्ठान करता है, वह उसी मात्रा में इहलोक में उत्कृष्ट बनकर स्वर्गलोक प्राप्त करता है' ऐसा कहा गया है।

धर्मस्तवस्तु धमज्ञा सतां यत्तमनुष्ठिता ।

म त्रयज न दुर्धर्षति प्रशसां प्राप्नुवति च ॥

यथा यथा हि सङ्गतनुतिष्ठ सनसूयक ।

तथा तथैव धामु च लोक प्राप्नोत्यनिन्दित ॥ (मनु १०-१२)

इससे यह स्पष्ट है कि सम्पूर्ण समाज में अपक्षित धर्म जीवन स्मृतियों की दृष्टि में अहिंसादि धर्मों के पालन से ही उत्पन्न होता है। 'धर्म प्रजा की धारणा करता है' 'धर्म नित्य है' आदि जितने वचन उपलब्ध हैं, वे सभी प्रधानतः अहिंसादि सामान्य धर्मों को ही लक्षित करते हैं। इन सामान्य धर्मों को ही नीति या नीति धर्म के रूप में जाना जाता है। इस विचार में लोकमान्य बाल गंगाधर तिलकजी की भी सम्मति है। वर्ण धर्म या आश्रम धर्म इनका समाज से सम्बन्ध सामान्य धर्म के आधार पर ही अवलम्बित है। यदि मनुष्य सामान्य धर्मों का पालन न करे तो उसका वर्णधर्म या आश्रमधर्म का पालन कोई मूल्य नहीं रखता। स्मृति यह मानती है कि यदि कोई मनुष्य सामान्य धर्म का पालन करता है तभी वह विशिष्ट वर्ण के घटक के रूप में शोभा देता है वैसे ही विशिष्ट वर्ण का घटक तभी योग्य होता है जब वह अपने आश्रम धर्मों का ठीक तरह पालन करता है। इन धर्मों में परस्पर विरोध कदापि नहीं होता अपितु सामंजस्य होता है।

## नीति का लक्ष्य

इन अहिंसादि सामान्य धर्मों के परिपालन से ही मनुष्य दूसरों की उन्नति में या सुखोपभोग में बाधा न डालते हुए अपना अभ्युदय तथा निश्चय साध्य कर सकता है। आहार, निद्रा, भय एवं मैथुन में बातें विश्व में सब प्राणियों में समान रूप से लक्षित होती हैं। इनसे मनुष्य को कोई विशेषता सिद्ध नहीं होती। मनुष्य इन सहज प्रवृत्तियों के ऊपर उठकर कुछ अधिक विचार करता है, दूसरों के लिए हानि सहन करता है, विशिष्ट परिस्थिति में दुःख भी झेलता है। यह केवल उसकी धर्मप्रवृत्ति से ही संभव है। स्मृति द्वारा प्रतिपादित इन अहिंसादि सामान्य धर्मों के परिपालन से ही मानवता की सकलपना सिद्ध होती है। अहिंसादि सामान्य धर्मों का समाज में समुचित परिपालन यही मानवता का स्वरूप है।

## नीतिधर्मों के विषय में स्मृति की भूमिका

मनुष्य समाज का अंग है। समाज का अर्थ है समूह। किन्तु सामान्य प्राणियों के (पशुओं के) समूह को समाज कहा जाता है, और धर्म सम्पन्नो के समूह को 'समाज' कहते हैं। पशूना समजोऽपेया समाजोऽयसर्धमिणाम्—यह अमरकोष का विवरण लक्षणीय है। किन्तु प्रश्न उठता है कि 'सर्धमिणाम्' इस शब्द में धर्म शब्द में से कौन सा धर्म लक्षित है। मनु ने धर्म के सामान्य धर्म और वर्णधर्म, आश्रम-धर्म, जातिधर्म, कुलधर्म, देशधर्म, युगधर्म आदि विशेष धर्म ऐसे अनेक प्रकार बताए हैं।

धर्म का ज्ञान श्रुति से होता है। मानव के कल्याण में सक्षम श्रुतिप्रतिपादित उपाय ही धर्म कहलाता है। धर्म का सम्बन्ध न केवल अभ्युदय से है अपितु निश्चय से भी है। अतः इस तरह का उपाय कौनसा हो सकता है इसका ज्ञान मनुष्य के लिये सुतरा सुलभ नहीं है। पारलौकिक कल्याण का ज्ञान असंभव है ही, किन्तु मनुष्य को अनायास अनेक सामान्य ऐहिक बातें भी जानेन्द्रियो से जानना संभव नहीं। अतः धर्म ज्ञान के लिये प्रत्यक्ष प्रमाण पर्याप्त नहीं है। अनुमान प्रमाण भी प्रत्यक्षाश्रित होता है जब हम

धूम और वह्नि को बारबार चक्षुरिन्द्रिय से एवत्र देखते हैं तथा धूमवह्नि दोनों का साहचर्य सम्बन्ध हम जान पाते हैं। इसीसे ही हम धूमदर्शन से वह्नि का अनुमान कर सकते हैं। धम और घम का फल दोनों यदि हम बार बार एक साथ देख पाते तो घम का अनुमान सम्यक् होता। जैसे कि 'यजेन स्वर्गनाम' यहा यज्ञ यह कारण है एव स्वर्ग यह फल है। यज्ञ इहलोक में सम्पन्न होगा और स्वर्ग फल तो मृत्यु के पश्चात् प्राप्त होगा। इससे यज्ञ और स्वर्ग इनका वायव्यकारणभाव समझना मनुष्य के लिये असम्भव है। अतः स्मृति का यह अभिप्राय विचारणीय है कि स्मृति से ही मनुष्य को अमुक आचरण का अमुक ऐहिक एव पारलौकिक फल है। इस वायव्यकारणभाव का ज्ञान होता है। किन्तु श्रुति ही प्रमाण क्या, तो स्मृति का उत्तर है कि वह अपौरुषेय है। पुरुष द्वारा की गई प्रत्येक बात में पुरुष दोषों से अनेक प्रमाद उत्पन्न हो सकते हैं। पुरुष को भ्रम हो सकता है, अनवधान से गलती हो सकती है, कभी वचना की इच्छा उत्पन्न हो सकती है (विप्रलिप्सा), कभी नेत्रादि इन्द्रियों में विकार के कारण अज्ञानवश वह अनुचित कर सकता है। भ्रम, प्रमाद, विप्रलिप्सा एव चरणापादव इन शब्दों में पुरुषदोषों की गणना शास्त्रकारों ने की है। इन्हीं पुस्तकदोषों से पौरुषेय रचना प्रमाण नहीं होती। श्रुति अपौरुषेय होने से इन दोषों से मुक्त है। अपौरुषेय यह शब्द श्रुति के विषय में विशिष्ट अभिप्राय से प्रयुक्त होता है, केवल पुरुष विरचित न होना इतना ही अभिप्राय अपौरुषेय से नहीं है। जिसे सजातीय उच्चारण की अपेक्षा होती है वह है अपौरुषेय। उदाहरणस्वरूप कालिदासादि द्वारा विरचित रघुवशादि ग्रंथ पौरुषेय हैं क्योंकि रघुवश की रचना नहीं है। इसका अर्थ यह है कि कालिदास को रघुवश का प्रथम उच्चारण करते समय उसे उस रचना की सदृश्य सजातीय उच्चारण की आवश्यकता न थी। किन्तु श्रुति का स्वरूप इससे भिन्न है।

प्राचीनकाल से लगातार जब-जब मनुष्य ने श्रुति का अध्ययन किया वह गुरुमुख से किया। उस का उच्चारण गुरुमुख के उच्चारण के अनुसार ही रहा। अपौरुषेयत्ववादी स्वपक्ष के समर्थन में ऐसा भी कहते हैं कि भारतीय समाज में वेदरक्षण की परम्परा प्राणपण से जीवित रखी गई है। पाश्चात्य विद्वान भी इस पद्धति को अलौकिक मानते हैं। तथा उसकी भारी प्रशंसा करते हैं। वेद का प्रत्येक अक्षर गणना कर कण्ठस्थ रखा गया है। वेदों की इस परम्परा को देखते हुए यदि कोई उसका कर्त्ता पूज्यों को मालूम होता तो उन्होंने वेद शाखाओं के अध्ययन प्रवर्तक ऋषियों के तथा मात्रद्रष्टा ऋषियों के साथ उसकी भी स्मृति बड़ी वृत्तज्ञता से रखी होती। संभावना के होते हुए भी स्मृति नहीं है इससे श्रुति सजातीय उच्चारण की परम्परा से ही सुरक्षित रखी गई यह मानना आवश्यक होता है।

उनका दूसरा तर्क यह भी है कि मनुष्य के स्वर्गादि सुखों की प्राप्ति के सभी अलौकिक यत्नादि उपाय वेदों में बताए गए हैं। उन्हें अलौकिक ज्ञान के बिना सामान्य मनुष्य बता नहीं सकता। उन उपायों का प्राचीन काल से विद्वान, विवेकी, प्रामाणिक एव शिष्ट पुरुषों ने अनुष्ठान किया है। वैसे ही समाजमाय ज्ञानी पुरुषों ने प्रत्यक्ष, अनुमान जैसे लौकिक प्रमाणों से अज्ञात आत्मतत्त्व का स्वरूप वेदों से जानकार प्रपन्नपूर्वक उसका साक्षात्कार प्राप्त किया है ऐसी अपनी मायता स्वग्रन्थों में निबद्ध की है। इसलिये उदात्तादि स्वरो से सम्पन्न, प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणों से अज्ञात, मानवता के कल्याण के अलौकिक उपाय बताने वाली श्रुति अपौरुषेय है ऐसा अभिप्राय स्मृतिवादी ने प्रकट किया है।

अहिंसादि सामान्य धर्म भी उही उपायों के अन्तर्गत हैं। स्मृतियाँ श्रुति का ही अर्थ प्रतिपादित करती हैं। स्मृतियाँ ने सामान्य धर्मों के साथ वणधर्म, आश्रमधर्म, जातिधर्म, कुलधर्म आदि धर्मों का भी विवरण किया है। इनमें से अहिंसादि सामान्य धर्मों का ग्रहण नीतिशब्द से होता है। इसका निर्देश इससे पूर्व किया जा चुका है। चूँकि नीति यह समाज के सभी घटकों से संबद्ध होती है। यही स्वरूप

सामांय धर्मों का है। अथ धर्म समाज के विशिष्ट व्यक्तियों के लिये वणधर्म, जातिधर्म एवं कुलधर्मों के रूप में बड़े गए हैं। इतना ही नहीं तो कुछ धर्म मनुष्य जीवन की बाल्य, तारुण्य, वृद्धवय काल की विशिष्ट अवस्थाओं में आचरणीय आश्रमधर्म के रूप में प्रतिपादित है। कुछ देशभेद से देशधर्म के रूप में मांय किये गये हैं। इन सब के धर्मत्व का मूल आधार श्रुति में है ऐसा स्मृतिकार मानते हैं। अर्थात् इनका सामांय धर्मों से कोई विरोध नहीं। मानव का विश्वसमाज के अंग के रूप में कतव्य सामांयधर्म कहलाते हैं। मानव जिस रचनाविशिष्ट भारतीय समाज का अंग है, उसके प्रति अपना कतव्य वणधर्म के रूप में निभाता है। वर्णों में भी जन्मगुण एवं व्यवसाय से सम्बन्धित विशिष्ट जाति में उत्पन्न होने से प्राप्त कतव्य जातिधर्म कहलाते हैं। जिस विशिष्ट कुल परंपरा में मानव उत्पन्न हुआ है उसके विशेष आचार जिनसे कुल की विशेषता प्रकट होती है, वे उसके कुलधर्म तथा विशिष्ट देश या विशिष्ट काल इसके अनुसार जिनका आचरण आवश्यक होता है वे उसके देशधर्म एवं काल धर्म होते हैं। प्रत्येक मनुष्य का लक्ष्य अपने जीवन को क्रमोन्नत बनाना है। उसकी ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ तथा संन्यास इनके द्वारा कैसे साध्य किया जाता है इसे आश्रम धर्म बताते हैं। उपरिनिर्दिष्ट सभी धर्मों में सामांय धर्म, वणधर्म, एवं आश्रमधर्म इनसे मानव का सर्वांगीण तथा समाजोपयोगी विकास साध्य कर उसको व्यक्तिगत अभ्युदय-निश्चयसंरूप लक्ष्य प्राप्त करने के लिये योग्य बनाया जाए ऐसा स्मृतिकारों का लक्ष्य है। भारत में मनुष्य का मनुष्यत्व विकसित करने का प्रयोग सहस्र वर्षों से लगातार किया गया है। इसका महत्वपूर्ण विवरण स्मृतियों में उपलब्ध है।

स्मृतिकारों की सम्मति से मनुष्य का अंतिम लक्ष्य निश्चयस आत्मसाक्षात्कार जन्म-मरण की परंपरा से मुक्ति (मोक्ष) है। वह आत्मज्ञान से प्राप्त होता है। मनु ने दशलक्षणक सामांय धर्म में विद्याशब्द से आत्मज्ञान का निर्देश किया है। याज्ञवल्क्य इसे परम धर्म मानते हैं।

अयं हि परमोधर्मो यद्योगेनात्मदशनम्, या० स्मृ० १-८, आत्मज्ञान के लिये बुद्धि की आवश्यकता होती है। बुद्धि की सिद्धता बुद्धिशुद्धि से होती है। बुद्धि की शुद्धता का अभिप्राय है कि बुद्धिस्थ रज एवं तम गुण का अभिभव होकर बुद्धि सत्वगुणप्रधान होना। इसके लिये शरीर की सिद्धता आवश्यक है। यह सिद्धता संस्कारों से होती है। संस्कारों से दोष नष्ट होते हैं तथा गुण प्रकट होते हैं। संस्कार गर्भावस्था से लेकर अत्येष्टि तक करना होता है। साथ ही मनुष्य को अपना जीवन जन्म से मृत्यु तक अनेक सवटों का सामना करते हुए बिताना होता है। मनुष्य का अंतिम लक्ष्य आत्मसाक्षात्कार प्राप्त हो इस दृष्टि से मनुष्य को अपने जीवन में अयाय कतव्यों को निभाना होता है। इन कतव्यों का धर्म, अथ एवं काम इन तीन विभागों में विभाजन होता है। स्मृति के अनुसार मोक्ष के साथ धर्म, अथ तथा काम भी पुरुषार्थ हैं तथा इन्हें साध्य करना प्रत्येक मनुष्य का कतव्य है। स्मृति की मनुष्य जीवन की संकल्पना बड़ी व्यापक तथा भव्य है। स्मृतियों चारों पुरुषार्थों का निरूपण करती हैं। यह ध्यान में रखना आवश्यक है कि स्मृतियों ने अथ, काम तथा मोक्षोपायभूत आत्मज्ञान का निरूपण अथ कामों के नियम देकर किया है। अमुक मर्यादा में अर्थाजन एवं कामप्राप्ति धर्म होती है ऐसा नियम स्मृतियों बताती हैं। इससे अथ काम भी धर्मांतर्गत हो जाते हैं। आत्मज्ञान यह तो दशलक्षणक धर्म का अंश है। अतएव स्मृति धर्मविषयक तथा मोक्षोपदेशक शास्त्र है। ऐसा अभिप्राय मनुस्मृति के मांय टीकाकार मुल्लुकभट्ट ने प्रकट किया है। [मनु० पृ० २] इससे यह स्पष्ट है कि धर्म अथ कामों की प्राप्ति साध्य करते हुए मोक्ष प्राप्ति के अनुकूल कैसे होगा इसे प्रकट करना ही स्मृति का लक्ष्य है। मनुष्य के व्यक्तिगत जीवन के बारे में विचार करते समय मनुष्य के समाज जीवन का विचार छोड़ा नहीं जा सकता। चूंकि वह समाज से पृथक् नहीं

रह सकता। अतएव अहिंसादि सामांय धर्मों का विचार मौलिक है, और वह स्मृतियों ने किया है। समाज का सबसाधारण जीवन सुस्थित हो इसलिए समाज घटकों में किसी को पीड़ा न देना, सत्यभाषण, श्रुतिता, इन्द्रिया का नियमन ये पाँचों बातें समाज की धारणा के लिये आवश्यक हैं। इनसे समाजगत परस्पर सघर्ष नष्ट होता है तथा प्रत्येक व्यक्ति को अपना जीवन लक्ष्य प्राप्त करने की सुविधा उपलब्ध होती है। इससे ही सुसंस्कृत तथा सुशील नागरिक सिद्ध होता है।

## नीति एवं शील

हागीत नाम के प्राचीन विचारक ने शील की कल्पना स्पष्ट की है। वह शील के तरह अणु मानता है। (१) ब्रह्मण्यता ब्रह्म शब्द के तीन अर्थ होते हैं—शास्त्र, ईश्वर एवं विश्व। ब्रह्मणि साधु ब्रह्मण्य। तस्य भाव ब्रह्मण्यता। ब्रह्मण्यता में शास्त्रनिष्ठा, ईश्वरनिष्ठा एवं विश्वहित निष्ठा समाविष्ट होनी है। (२) देवपितृभक्तता—देव, माता एवं पिता की भक्ति। (३) सौम्यता (व्यवहारगत)। (४) अपरोपतापिता—दूसरो को बाधा न पहुँचाना (५) अनसूयता—दूसरो का मत्सर न करना (६) मृदुता—हृदय की कोमलता। (७) अपारुध्य—कठोर भाषण न करना। (८) मित्रता—सभी के प्रति मित्रभाव (९) प्रियवादिता—मधुर भाषण (१०) कृतज्ञता—उपकारो का स्मरण रखना। (११) शरण्यता—दूसरो को आश्रय देने में तत्परता। (१२) अनुकंपा—पीड़ितों के विषय में।

स्मृतियों की दृष्टि में सुसंस्कृत नागरिक इन तरह गुणों से सम्पन्न होता है। सहशील सामांय धर्मों के आचरण से विकसित होता है।

## नीतिधर्मों से इतर धर्मों की तुलना

अहिंसादि नीतिधर्म यद्यपि श्रुतिस्मृति प्रतिपादित हैं तथापि श्रुतिस्मृति प्रतिपादित अन्य विशेष धर्मों से उनका स्वरूप भिन्न प्रतीत होता है। चूँकि वेदप्रतिपादित यज्ञादि धर्म मनुष्य के कल्याण हेतु हम मानते हैं वह केवल वेदा के अर्थात् शब्द प्रमाण के आधार पर। किन्तु अहिंसादि नीतिधर्म प्रत्यक्ष तथा अनुमान प्रमाण के द्वारा भी मनुष्य कल्याण के लिए उपयोगी होते हैं इसका साक्षात् अनुभव हमें होता है। अतएव प० राजेश्वर शास्त्री द्वाविहजी ने धर्म और नीति इनका भेद बताते हुए “शब्दप्रमाण से ज्ञात कल्याण साधक उपाय धर्म होता है किन्तु जिसकी हित साधकता शब्द प्रमाण के साथ प्रत्यक्ष तथा अनुमान प्रमाण से भी अनुभव योग्य होती है उस धर्म को नीति कहते हैं”। ऐसा बड़ा ही मार्मिक निरूपण किया है। अहिंसादि सामांय धर्म सत्ता को प्राप्त हुए इसका कारण उनका वेद प्रतिपादित्व है। किन्तु उनकी हितसाधकता इहलाक में प्रत्यक्ष अनुमान से भी जानी जा सकती है यह इन धर्मों की विशेषता है। यद्यपि धर्मज्ञान के विषय में धृति ही परम प्रमाण है तथापि धर्म का स्वरूप समझने के लिए अनुमान प्रमाण का उपयोग होता है ऐसी स्मृति की मायना है। मनु का वचन है कि धर्म का रहस्य समझने के लिए प्रत्यक्ष, अनुमान तथा विविध आगम (शास्त्र) इन तीनों का उत्तम ज्ञान आवश्यक है।

प्रत्यक्षमानुमान च शास्त्र च विविधागमम् ।

तत्र सुविहितं चाप्य धर्ममुद्धिस्मरतस्तदा ॥

(मनु० १२-१०५)

आप मनु का कहता है कि धर्मज्ञान के लिए तब (अनुमान) अत्यंत आवश्यक है। तब से जो धर्म का ठीक स्वरूप निश्चित करना है वही धर्म जानना है।

आय धर्मोपदेश च वेदशास्त्राविरोधिना ।

यस्तर्कणानुसंधत्ते स धर्म वेद नेतर ॥ (मनु० १२-१०६)

कौटिल्य ने भी अपने अधशास्त्र में आ-वीर्णिकी विद्या (अनुमान विद्या) को सभी धर्मों का शाश्वत आश्रय के रूप में माना है । इससे धर्म यह केवल अधश्रद्धा की वस्तु नहीं है अपितु उसे तब से समझना आवश्यक माना गया है । यह बात स्मृतियां ने बार बार दोहरायी है ।

## नीति और शब्द प्रमाण

इस प्रकार नीतिधर्मों के पीछे प्रत्यक्ष एवं अनुमान खड़े हैं । तथापि उनका शब्द प्रमाण का (वेद) आधार ध्यान में रखना आवश्यक है । चूँकि उसके बिना नीतिधर्मों का कुछ पारलौकिक फल भी हुआ करता है, यह बात समझ में नहीं आती । अनेक बार जब अहिंसादि का परिपालन के अवसर पर उनका साक्षात् फल प्रत्यक्ष या अनुमान से जाना नहीं जा सकता तब अहिंसादि धर्मों का त्याग करने की बुद्धि हो सकती है । इसलिये अहिंसादि धर्म वेदप्रतिपादित हैं अतएव वे पारलौकिक फल देने वाले हैं ऐसा विश्वास उत्पन्न होता है ।

## नीतिपक्षण का परिष्कार

नीति और शब्दप्रमाण इनका सम्बन्ध ध्यान में रखने से प० राजेश्वर शास्त्री द्वाविडजी का नीतिपक्षण जिन धर्मों की हितसाधकता प्रत्यक्ष एवं अनुमान से भी पुष्ट होती है वे नीतिधर्म कहलाते हैं विचारणीय है । इसी से अहिंसादि धर्मों के परिपालन में विशेष अवसर पर जो अपवाद बताए गए हैं उनका औचित्य सिद्ध होता है । जैसे कि अहिंसादि धर्म स्वमाय है किंतु आक्रमण पर उतारू आततायी की हत्या, बसाई द्वारा गोहत्या की आपत्ति में असत्य भाषण आदि वगैरे दोषास्पद नहीं होती । चूँकि प्रत्यक्ष एवं अनुमान से ऐसे प्रसंगों पर अहिंसा एवं सत्य प्रभृति का समर्थन नहीं हो सकता । इसलिये ये स्थल नीतिधर्म के योग्य नहीं होते ।

अहिंसादि नीतिधर्म जीवन में साक्षात् अनुश्रव्य/आचरणीय होते हैं । वे क्रियास्वरूप होते हैं । अतः उनके विषय में भारतीय राजनीति शास्त्र में उपलब्ध नीति का लक्षण विचारणीय है ।

कामदेव नीतिस्तर पर उपलब्ध उपाध्याय निरपेक्षा टीका का कहना है कि प्रत्यक्ष शब्द और अनुमान इन प्रमाणों से फलसिद्धि निश्चित होने पर देश एवं काल की अनुकूलता के अनुसार साध्य प्राप्ति के लिये उपायों की योजना करना यही नीति है ।”

—“प्रत्यक्षपरोक्षानुमान लक्षण प्रमाणत्रय निर्णयितायां फलसिद्धिदो देशकालानुकूल्ये सति यथासाध्यम उपाय साधन विनियोग लक्षणा क्रिया नीति ।” [ कामदेवनीस्तरावली उपाध्याय निरपेक्षा टीका ] जयमंगला टीकाकार ने प्रस्तुत अथ लक्षण में बताकर अपना अभिप्राय व्यक्त किया है । जैसे ‘प्रत्यक्षानुमानागमप्रमाण—देशकालादिक पुरस्सरार्थसाधन विनियोग-लक्षणा क्रिया नीति ।” (कौटिलीय अर्थशास्त्र” जयमंगला टीका ) जयमंगलाकार के नीति लक्षण में—देशकाल के साथ आचरणकर्त्ता की शक्ति का भी विचार आवश्यक है” यह बड़ी मार्मिक वस्तु है । स्मृतिकारों ने प्रायश्चित्त के लघुगुरुत्व की चर्चा में या आपद्धर्म के विचार में आचरणकर्त्ता की शक्ति का विचार कर अपना निष्पत्ति दिया है । भले ही यह व्याख्या साक्षात् राजनीतिशास्त्र से सम्बंधित हो किंतु नीतिधर्म के विचार के लिये यह समुचित है । चूँकि भारतीय राजनीति का विचार समाज की धारणा के लिये आवश्यक है और यह समाज धारणा प्रधानरूप



से नीति धर्मों के पालन से उत्पन्न होती है। अतः राजनीतिशास्त्रगत नीति को लक्षण नीतिधर्म का स्वरूप विशद करने के लिये भी उपयोगी है। यौटिलीय अष्टशास्त्र में अहिंसा, सत्य, शौच अनमूया, आनुशस्य, एव क्षमा इन सामान्य धर्मों का पालन सबके लिए आवश्यक बताया है।

“सर्वेषामहिंसा, सत्य, शौचमनसूयाऽ नृशस्य क्षमा च ॥”

( वी० अथ, प्रथम अधि अ २ पृ० १४ ) कामन्दक ने तो इससे भी स्पष्ट दण्डा में “अहिंसा, सत्य, तथा प्रिय वाणी, सत्य, शौच, दया एव क्षमा यह सब समाज का सामान्य धर्म बताया है”—

अहिंसा सन्नृता वाणी सत्य शौच दया क्षमा।

धर्णिनां लिङ्गिनां च सामान्यो धर्म उच्यते ॥

( काम २-३२ )

दण्डनीति का अर्थात् राजनीति का जन्म ही सदाचार का पालन समाज में ही इसीलिए हुआ है। शुकनीति कहती है—

निवृत्तिरसदाचाराद्भवन दण्डतश्च यत् ।

येन सदस्य ते शत्रुरूपयो दण्ड एव स ॥ शुकनीति ४-१०१

इससे अहिंसादि सामान्यधर्म और राजनीति इनका सम्बन्ध कितना घनिष्ठ है इसे हम समझ सकते हैं। जगत्परिपालन यह राजनीति का लक्ष्य है। वह समाज द्वारा अहिंसादि धर्मों के यथावत पालन से ही सिद्ध होता है। अतएव आतुर तथा बाह्य शत्रुओं से रक्षा होकर समाज का निश्चित जीवनयापन कैसे सम्भव होगा इस गुत्थी को सुलझाने का प्रयत्न राजनीति करती है। राजनीति अहिंसादि धर्मों का विचार जन कल्याण की कामना से करती है। अतः परिस्थितिवश सारासार विचार कर राजनीति निश्चित की जाती है। इसीसे सामान्य धर्मों का विचार भी नीति में समाविष्ट है। फलस्वरूप राजनीति के लक्षण का समन्वय राजनीत्यन्तर्गत अहिंसादि धर्मों में होना उचित होगा। हमलिये “प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द (आगमादि) प्रमाणों से फलसिद्धि निश्चित होने पर साध्य के अनुरूप देश, काल और निजी शक्ति के अनुसार की जानेवाली क्रिया नीति होती है” इस लक्षण व अनुसार अहिंसादि सामान्य धर्म भी नीतिधर्म होने हैं इससे अनेक बाधाओं का परिहार होता है।

## नीति धर्म और ईश्वर

धर्म अदृष्ट द्वारा ही कल्याण साधक होता है। चूँकि धर्म काम वर्तमान काल में होता है और फल भविष्य में सुदीर्घकाल के बाद प्राप्त होता है अथवा मृत्यु के बाद भी प्राप्त हो सकता है। इसलिए धर्म और धर्म का फल इनका काम कारण भाव नहीं बैठता। और उसे न माने तो सत्कार में प्राप्त अनुभवों की उत्पत्ति नहीं जमती। इसीलिए धर्म के आचरण से अदृष्ट/अपूव उत्पन्न होता है। अदृष्ट का अर्थ है धर्माधर्मों के आचरण से जय जीवार्थगत विशेष सत्कार उसे ही कर्मरूप गुण या पाप कहते हैं। यह अदृष्ट विशिष्ट काल में और विशिष्ट देश में ही मनुष्य को अपना नियत फल देता है। धर्म अदृष्ट द्वारा जिस फल को देता है वह स्वयं नहीं दे सकता। करनेवाला स्वयं मन है। किन्तु स्वयं कर्ता तो अपने को अपने धर्मों का दुस्वरूप फल देना नहीं चाहेगा। चूँकि धर्म चेतन नहीं है। अचेतन वस्तु चेतन का आश्रय कर ही सचेष्ट बनती है। अतः धर्माधर्मों की जो भी व्यवस्था विश्व में है उसका नियमन त्रिशक्ति से होता है उसे ही ईश्वर कहते हैं। सन्तुसार नीतिधर्मों के पालन से या अपालन से उत्पन्नमान अदृष्ट की परदायिता के पीछे ईश्वर छटा है ऐसा स्मृति मानती है। नमफल विषयक विचार मनुस्मृति

के प्रथम एवं दशम अध्याय में वर्णित है। (मनु० न० १, २८, २८, ४१, मनु० २२ १२२-१२४) यह स्मृति नीतिपरिपालन के अधिष्ठाता, तज्जय कमफल एवं कमफल के दाता के रूप में ईश्वर की सकल्पना स्मृति ने माय की है। इससे अहिंसादि नीति धर्म केवल अभ्युदय के लिये ही नहीं—निश्चयस के लिए भी आवश्यक है ऐसी स्मृति की मायता है।

## नीतिधर्म और न्याय व्यवस्था

मनुस्मृति में आठवें अध्याय में वर्णित अठारह व्यवहारपद धात्री प्रतिवादी में उत्पन्न विविध विवाद सामान्यधर्म के अयथावत आचरण से उत्पन्न होते हैं। स्मृति मानती है कि नीतिधर्मों का परिपालन समाज की सुव्यवस्था के लिए आवश्यक होने से शासन में प्रजा के द्वारा उसका परिपालन करवा लेना और पालन न करने पर दंड की व्यवस्था करना यह अत्यंत आवश्यक है। सम्पूर्ण न्याय व्यवस्था मूलतः सामान्य धर्मों का परिपालन की आवश्यकता ध्यान में रखकर की गई है। पूर्वोक्त अठारह व्यवहार-पदों का विभाजन सामान्य नीतिधर्मों की दृष्टि से कैसे होता है इसे हम देख सकते हैं।

## अस्तेय के अंतर्गत

(१) ऋणादान—ऋण का शोधन न करना, (२) निक्षेप—धन रखना, (३) अस्वामिविक्रय—स्वामित्व के बिना वस्तु का विक्रय करना, (४) स्तेय—चोरी, (५) साहस—जबरदस्ती से धनादि लूटना इतने विषय के विवाद आते हैं।

## सत्य और शौच

इन दो के अंतर्गत (१) सभूयसमुत्थान—मिलकर समूह रूप में सहकार से किए जाने वाले काम, (२) क्रय विक्रयानुसार—क्रय विक्रय के करार तोड़ना, (३) दानानुषंग—दिए हुए धन का प्रतिज्ञा के अनुसार उपयोग न करना, (४) सविदश्व व्यतिक्रम—करार तोड़ना, (५) स्वामिपालविवाद—स्वामी एवं पशुपालक इनके परस्पर विवाद, (६) वेतनस्य अदानम्—कर्मचारियों के वेतन के विवाद, (७) सीमा—विवाद, (८) स्त्रीपुं धर्म—गृहस्थ जीवन के भ्रगडे आते हैं।

इ द्वितीयधर्म के अंतर्गत (१) द्यूत—सवसाधारण जुआ, (२) समाह्वय—घोड़ों की रेस जैसे कामों पर आधारित द्यूत, (३) स्त्रीसंग्रह—महिलाओं की छेड़खानी होते हैं।

अहिंसा के अंतर्गत (१) दण्डपारुष्य—देहदण्ड और (२) वाक्पारुष्य—गालियाँ देना इनका समावेश होता है। राजदण्ड से अपराधियों का पाप दूर होकर वे शुद्ध होते हैं ऐसा स्मृति मानती है।

राजमि कृतदण्डास्तु कृत्वा पापानि मानवा ।

निमला स्वर्गमायान्ति सत्त मुकृतिनो यथा ॥ (मनु० ८-३१८)

## नीतिधर्म और प्रायश्चित्त विचार

केवल राजदंड के भय से अहिंसादि नीतिधर्म का पालन होना इससे समाज की उन्नत स्थिति का संकेत नहीं मिलता। मनुष्य में वैसी धर्मपालन की स्वाभाविक प्रवृत्ति नितात अभीष्ट है। स्मृतियाँ अच्छे नागरिक के विषय में क्या धारणा रखती थी यह बात प्रायश्चित्त विचारों से स्पष्ट होती है। प्रायश्चित्तों को नाना प्रकारों से बिडम्बना की जाती है। किंतु स्मृतियों की प्रायश्चित्तों के विषय में जो

धारणा है उससे अज्ञान में यह उपहास होता है। मनुष्य अज्ञान से भी क्यों न हो यदि कुछ अपराध करता है, या उससे अपराध हो जाता है, वह भले ही राजदंड की दृष्टि से अपराध न हो, किंतु आत्म शांति के लिए अब फिर से ऐसा प्रमाद न हो इसलिए दुर्द्धपूर्वक दंड निश्चय प्रायश्चित्त में अभिप्रेत होना है। अब धर्मों में भी प्रायश्चित्त विचार है किंतु वह भारतीय स्मृतियों की तुलना में उतना व्यापक तथा गम्भीर नहीं है। इच्छा से या अनिच्छा से अपरिपालन से उत्पन्न होनेवाले जातकों को नष्ट करने के लिए स्मृतियों में प्रायश्चित्त या विधान है। उनका सम्बन्ध नीतिधर्मों के अपरिपालन से ही है। आत्मा ही आत्मा की साक्षी है। इस सबसाक्षी आत्मा की अवहेलना मनुष्य कदापि न करे। [मनु० ८ ८४] पापी यह समझता है कि अपने को कोई नहीं देखता। किंतु देवताएं और मन में जागरूक जीवात्मा ये उसपर से अपनी दृष्टि आभल नहीं होने देते। मनुष्य बुरा व्यवहार करे या अच्छा व्यवहार करे स्मृति की सम्मति में उस पर आकाश, पृथ्वी, जल, हृदय, चंद्र, सूर्य, अग्नि, यम, वायु, रात्रि, प्रभात, साय दोनो समय के सधियाल और धर्म (इनकी अधिष्ठात्री देवताओं) की सूक्ष्म दृष्टि होती है। मनुस्मृति में अतः कहा गया है कि 'विश्व में विद्यमान सभी सत् एव असत् वस्तुएं आत्ममय हैं ऐसा मनुष्य समझे।' इससे अनुसार सभी आत्मा में निहित है इस दृष्टि को अपनाने में मनुष्य रागद्वेष रहित होता है तथा वह अधर्माभिमुख नहीं होता। [मनु० १२ ११८]

### नीतिधर्मों की सावकालिकता

अहिंसादि नीतिधर्मों का मनुष्य के लिए सबदा और सर्वत्र पालन करना अपरिहार्य है ऐसा स्मृति मानती है। किंतु सत्य भाषण के कुछ अपवादस्थल स्मृतियों में प्राप्त होते हैं। जैसे शूद्र, वैश्य, क्षत्रिय एवं ब्राह्मण इनमें से किसी की हत्या का यदि सम्भव है तो असत्य भाषण करने से दोष नहीं लगता। क्योंकि ऐसी अवस्था में अनृत ही सत्य से श्रेष्ठ होता है।

शूद्र-विद् सत्र विप्राणा यत्रतौक्तो भवेद् वधः ।

तत्र वक्तव्यमनृतं तद्धि सत्याद् विज्ञाप्यते ॥

(मनु० ८ १०४)

अस्त्येव वा भी अपवाद स्मृति में निर्दिष्ट है। (वृत्तिरहित)

रत्नाएं वनस्पति के मूल और फल, होम के लिए समिधाएं गंगा के लिए तृण लेना यह स्तेय नहीं होगा।"

"वानस्पत्यं मूलफलं दावागम्यं तयैव च ।

तृण च गोम्यो प्रासाप्यमस्त्येयं मनुरक्षणीत् ॥ (मनु० ८-३३९)

अब भी कुछ अपवाद है। इन बातों से स्मृतियों का मानवतावादी दृष्टिकोण सूचित होता है।

प्रथम अपवादस्थल में असत्य भाषण से—मानवहत्या का पाप नहीं लगता, दूसरे स्थल में स्तेय अतत गर्वोपयोगी धर्मकाम के लिए उपयोगी है। इससे यह स्पष्ट है कि गौरवलापक का विचार कर नीति धर्म में अपवाद दिये हैं। तथापि उन्होंने उनसे प्रायश्चित्त भी बताया है।

(मनु० ८-१०५, १०६)

### नीतिधर्म और आपद्धर्म

आपरिपालन में मनुष्य का जीना ही दुष्ट होना है। उस समय यदि उससे द्वारा धर्मावरण न हो तो उसे दोषपात्र कहना उचित नहीं होगा। किंतु स्मृतिवार्ता ने उस अवस्था में भी अपना सानुत्तन न

सोबर बैसा व्यवहार करना चाहिए इसका मागदंगन किया है। जब प्राणसकट ही उपस्थित हो तो 'शरीरमाद्य धनु धमसाधनम्' मानकर अधिक विचार की आवश्यकता नहीं होती। तथापि भविष्य में उचित समय पर सामान्य धर्म का पालन करने से उत्पन्न दोष प्रायश्चित्त के अनुष्ठान से दूर करने का उपदेश स्मृतियाँ करती हैं। आपत्काल के बाद पुनः पूर्ववत् नियमानुसरण आवश्यक वर्तव्य होता है। (मनु० ११-८१ ते १३०-१९३) इससे यह स्पष्ट है कि धर्मानुष्ठान से ऐहिक एवं पारलौकिक क्षेत्र की साधना अभिप्रेत होने से जब धर्माचरण करने वाली के प्राण सकट में हों अथवा वह निजी धर्माचरण से किसी निरपराध प्राणी का जीवन सकट में डालता हो तो आचरणकर्त्ता अपना नियम बर सक्ता है। किन्तु ऐसे धर्माचरण के अपवादस्थल स्मृतियों ने विचारपूर्वक परिगणित किए हैं।

### धर्मसंशय के प्रसंग में निर्णय

किन्तु सनातन काल प्रवाह में कई बार नए नए अवसर या बाधाएँ उपस्थित होने की सम्भावना है। उस समय भी धर्मनिर्णय की पद्धति क्या हो इसका विचार स्मृतियों में लक्षित होता है। वह स्मृति-कारों की दूरदर्शिता का साक्ष्य है। ऐसी अवस्था में जिन प्रश्नों का स्फुट निर्णय प्राप्त नहीं होता उनके बारे में निर्णय करने के लिए जिन्होंने साग एवं सदाशत्रु वेदाध्ययन किया है ऐसे शिष्ट ब्राह्मणों से उपदेश प्राप्त करना चाहिए। यदि उन ब्राह्मणों का सम्मेलन सम्भव न हो तो ऋषि, यजु, साम इन वेदों के तीन अध्ययनकर्त्ता, एक नैयायिक, एक मीमांसक, एक निरुक्त, एक धर्माज्ञानज्ञ, ब्रह्मचारी, गृहस्थ एवं वानप्रस्थ इनका प्रत्येक एक प्रतिनिधि ऐसे दस व्यक्तियों की दशावस्था परिपद बुलाकर निर्णय करना चाहिए अथवा यदि यह सम्भव नहीं है तो ऋग्वेदज्ञ, यजुर्वेदज्ञ और सामवेदज्ञ इन तीनों की व्यवस्था परिपद बुलाकर निर्णय करना चाहिये। यह भी यदि नहीं हो सकता तो एक भी वेदज्ञ का निर्णय प्रमाण मानना चाहिये न तु दससहस्र अज्ञानियों का निर्णय जिन्होंने सभी व्रतों का पालन किया नहीं, जिन्होंने वेदाध्ययन किया नहीं, किन्तु जो केवल ब्राह्मण जाति में पैदा हुए हैं ऐसे परिपद के रूप में सम्मिलित हजारों अज्ञानियों द्वारा किया निर्णय प्रमाण नहीं माना जा सकता। (मनु० १२१०-११४) इससे स्मृतिकारों की यह व्यवस्था सभी कालों में, सबत्र तथा सभी प्रसंगा में मार्गदर्शक हो सकती है।

### उपसंहार

उपयुक्त विवेचन से स्मृति के अनुसार नीतिधर्मों का आचरण मानव की मानवता का परिचायक है। वह सर्वदा एक सशत्रु अपरिहार्य है मानवजीवित हो जब सदायापन हो तब उनके कुछ अपवाद सम्भवनीय है। किन्तु पश्चात्, उनका बुद्धिपूर्वक प्रायश्चित्त कर नीति धर्म का आचरण पुनरपि पूर्ववत् करना आवश्यक है ऐसी स्मृति की मायता है। नीतिधर्म के कारण व्यक्तिगत जीवन में मनुष्य धर्म, अथ, काम एवं मोक्ष की साधना कर सकता है और सामूहिक रूप में उनका आचरण करने से सम्पूर्ण समाज का जीवन चतुर्विध पुरुषार्थ करने में सक्षम होता है। नीतिधर्मों की हितसाधकता श्रुतियों से प्रमाणित है इसीलिए वे प्रमाण हैं ऐसी बात नहीं। अपितु समाज का जीवन अहिंसादि धर्मनियमों से यदि बढ न हो तो ऐहिक जीवन भी सुख से कोसों दूर रहता है इसका हम अनुभव कर सकते हैं। अतः प्रत्यक्ष, अनुमान एवं शब्द इन प्रमाणों से जिन उपायों से फलसिद्धि निश्चित है उन उपायों का साध्य के अनुरूप देशकालोचित अनुष्ठान यह नीति का लक्षण अहिंसादि नीतिधर्मों के विषय में भी ठीक है। इसके अनुसार स्मृति की नीति विषयक सत्कल्पना तक की किसी भी योग्य तथा युक्तियुक्त प्रतीत होती है।

## सदस्य ग्रन्थ सूची

- (१) मनुस्मृति —मन्वयमुक्तविसी समेता, निर्णयसागर प्रेस मुम्बई, १९४६
- (२) याज्ञवल्क्य स्मृति —मिताक्षरा समेता, निर्णयसागर प्रेस, मुम्बई, १९६२
- (३) कौटिलीय अर्थशास्त्र —स० वाचस्पति गैरोला, चौखम्बा सस्वृतसिरीज, वाराणसी,
- (४) शक्ति का अग्रदूत —(भारतीय राजनीतिशास्त्रका दिग्दर्शन)

प० राजेश्वर शास्त्री द्रविड, प्रकाशक—विशुद्ध सस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी स० २०१३ ●

## श्रीविद्या श्रीयन्त्र

प्रो० कल्याणमल लोढा

श्री विद्या, जिसे ब्रह्मविद्या या चन्द्रबला विद्या भी कहते हैं भारतीय तन्त्र-साधना की सर्वोपरि विद्या है। ऊर्ध्वान्नाय से उपासित सभी विद्याएँ श्री विद्या के नाम से ही अभिहित हैं। ब्रह्माण्ड पुराण के ललितोपाख्यान में कथन है —

इति मन्त्रेषु बृहदा विद्याया महिमोच्यते,

मोक्षकहेतुविद्या तु श्री विद्या नाम सशय ।

श्री विद्या के उपासक को साक्षात् शिव गिना गया है। ब्रह्माण्ड पुराण के अनुसार जन्म-जन्मांतर में अनेक विद्याओं की उपासना के अनन्तर श्री विद्या का उपासक होना है। श्री विद्या के अनेक नाम हैं—ललिता, राजराजेश्वरी, महात्रिपुरसुन्दरी, षोडशी आदि। ये नाम अवस्था भेद के परिचायक हैं। दश महाविद्याओं में तृतीय षोडशी विद्या श्री विद्या ही है। वाली, तारा व षोडशी ये ही तीन मुख्य विद्याएँ हैं, श्री विद्या ही इनमें मूल विद्या है। श्री विद्या से त्रिपुरसुन्दरी का मन्त्र और उनके देवता का घोष होता है। यथा—

कामराजाह्वय मन्वाते श्री बीजेन सर्वा वता ।

षोडशाक्षर विधेय श्री विधेति प्रकौतिता ॥२॥

अर्थात् कामराजोपासिता पञ्चदशी मन्त्र के अन्त में 'श्री' बीज लगाने से श्री विद्या कही जाती है। श्री विद्या से आत्मज्ञान व शोकोत्तीर्णता दोनों ही प्राप्त होते हैं 'पाशाकुशधनुर्वाणा य एना वेद स शोकं तरति। यही नहीं श्री विद्या की उपासना से भोग और मोक्ष दोनों ही सुलभ हैं।

‘श्री सुन्दरी सेवन तत्पराणां भोगश्च भोक्षश्च करस्य एव’

श्री विद्या को ही आचार्यों ने आत्म शक्ति गिना है—स्वतन्त्र तन्त्र के अनुसार स्वात्मा ही विश्वात्मिका श्री ललिता है। श्री विद्या का तन्त्र स्वतन्त्र है—इसी तन्त्र से कुण्डलिनी शक्ति को जाग्रत कर सहस्रार में ले जाया जाता है। अथ तन्त्र धर्म, अथ और काम की सिद्धि दे सकते हैं, पर श्री विद्या चारों पुरुषार्थ की। यही तन्त्र भगवत्पाद शंकराचार्य ने सौन्दर्यलहरी में प्रतिपादित किया है—

चतुःपट्टमातन्त्रं सकलमति (भि) सधाय भुवन

स्थितस्तत्तत्सिद्धिं प्रसवपरतन्त्रं पशुपति ।

पुनस्त्वग्निबन्धादखिल पुरुषार्थं क पठना

स्वतन्त्र ते तन्त्र क्षितितलमवातीतरदिबम् ॥ (सौन्दर्य लहरी-३१)

पुनः त्रिपुरोपनिषत् के अनुसार यह आद्याशक्ति अरुणा 'विश्ववचपणि' और अपने आयुधों (चार) से यह 'विश्वजया' आदिशक्ति सबका नियन्त्रण करती है। ये ही कामेश्वरी हैं, जो कामेश्वर के अंक में विराजमान हैं। इनका ध्यान रक्तवर्ण का है लौहियमेतस्य सबस्य विमश (भावनोपनिषद्) और पञ्च प्रेतात्मन पर ये अधिष्ठित हैं। श्री ललिता सहस्रनाम के अनुसार—

**उद्यदभानुसहस्राभा चतुर्बाहुसमिक्ता  
रागस्वरूप पाशाढ्या क्रोधाकाराकुशोज्ज्वला  
मनोरूपेक्षुकोदडा पञ्चतन्मात्रसायका  
निजाहण प्रभापूरमज्जद्वह्मण्डमडला (२-३)**

भगवती के आयुध हैं पाश, अकुश, इक्षु धनु और पञ्च पुष्प-वाण । इन आयुधों का अर्थ है 'राग पाश' द्वेषांशुश मन इक्षु धनु एवम शब्दादि तन्मात्रा पञ्च पुष्प वाण (भावनोपनिषद) चतुर्शती के अनुसार पाश इच्छा शक्ति, अकुश ज्ञान, वाण व धनु क्रियाशक्ति हैं ।<sup>१</sup> आचाम विष्णुतौष ने मोह को पाश, क्रोध को अकुश, मन को धनुष और शब्द, स्पर्श, रस गन्ध को पञ्चबाण गिना है<sup>२</sup> भगवती के तीन रूप हैं—स्थूल, सूक्ष्म और पर । सहस्रिका के अनुसार पाच वण ही मुख कमल हैं । ये ही भगवती त्रिपुरा हैं—त्रिपुरा अर्थात् इडा, पिंगला और सुषुम्णा, मन बुद्धि और चित्त, अथवा इच्छा, ज्ञान व क्रिया शक्ति ।<sup>३</sup> हरियातन संहिता में श्री दत्तात्रेय ने बताया कि श्री विद्या विच्छक्ति हैं—महाचिति । इहोने ही भण्डासुर का वध किया था, जिसका आख्यान प्रसिद्ध और प्रतीकाय मनोवैज्ञानिक है ।<sup>४</sup>

श्री विद्या श्री और विद्या से बना है । श्री शब्द का अर्थ सामान्यतः लक्ष्मी होता है पर अनेक तन्त्रागमों में श्री का अर्थ महात्रिपुरसुन्दरी है । मान्यता है कि श्री लक्ष्मी ने भगवती त्रिपुरा की आराधना कर अपने आगे श्री लगाने का वरदान प्राप्त किया था । श्री शब्द श्रेष्ठता का सूचक है । श्रयते या सा श्री' अर्थात् जो श्रयण करे वही श्री है । नित्य परब्रह्म का आश्रय ही श्री है ।

श्री का अर्थ भिन्न भिन्न प्रमाणानुसार लक्ष्मी, सरस्वती, शोभा, सम्पद आदि निर्दिष्ट है । दुर्गासप्तशती में 'त्व श्री त्वामीश्वरी' (१-७९) कहा गया है । श्री शब्द का व्युत्पत्ति-लभ्य अर्थ है 'श्रियते स्वरिति श्री 'श्री' धातु से इसका तात्पर्य है 'सेवा करना' आङ् उपसर्ग के योग से इसका अर्थ होता है 'आश्रय करना' । आचार्यों ने इसके आधार पर ही इसका अर्थ आद्याशक्ति से गृहीत किया है । 'सर्वाश्रयाखिलमिदं जगद्' । द्वितीय 'विद्या' शब्द विद् धातु से बना है, जिसका अर्थ है 'जानना' । विद्या का मुख्यार्थ ज्ञान है । कहा गया है 'सा विद्या या विमुक्तये' । विद्या का अर्थ सरस्वती के लिए भी प्रसिद्ध है । वेद पुराणादि और आगमों में मन्त्र, वर्णात्मक देवता और उसकी उपासना को विद्या कहा है । दार्शनिक स्तर पर विद्या और अविद्या या परा और अपरा उपनिषदों में वर्णित है । श्रुति कहती है कोई भी काम 'विद्यया' श्रद्धया उपनिषदा वा वीर्यवत्तर भवति'<sup>५</sup> प्राचीन काल में प्रयोग पद्धति की दृष्टि से मधु विद्या, दहर विद्या पञ्चाग्नि विद्या प्रसिद्ध थी । विद्या अर्थात् 'सही प्रविधि' । श्री जपसूत्र में अनुसार विद्या से तात्पर्य केवल सैद्धांतिक दिशा ही नहीं है, बरन् व्यावहारिक दिशा ज्ञान भी है । इस प्रकार विद्या सिद्धांत और व्यवहार ज्ञान दोनों का समिलित है ।

श्री विद्या उस परम चैतन्यस्वरूप परब्रह्म परमात्मा से अभिन्न है, वही साक्षात् चिन्मयी आत्मा प्रकृति है—वही श्री और मन्त्र वर्णात्मक देवता रूप में अभिव्यक्त हो 'श्री विद्या' के नाम से उपास्य है । वह श्री की प्रदात्री विद्या है । इसी को परमा विद्या, महाविद्या कहा गया है 'या देवी सर्वभूतेषु विद्या रूपेण सन्निभता' यही सब देवमयी विद्या है । इसी को 'विद्यायां सा भगवती परमा हि देवि' कहते हैं ।<sup>६</sup> विश्व में समस्त विद्याएँ इन्हीं के भेद हैं—'विद्या समस्तास्तव देविभेदा ।' श्रीमच्छन्दारवाच्य ने सलिला पञ्चकम् म कहा है 'विश्वस्य गृष्टि विलयस्त्विति हनुमृता विदयेश्वरी नियमवाक्य मनसादि दूराम्' वही विद्येश्वरी है । इसी से मन्त्रों में श्री विद्या को श्रेष्ठ गिना है 'श्री विद्यं हि मन्त्राणाम्'<sup>७</sup> पूज्यमाना श्रीमती श्रयणात्मानन्द ने महाचिति का विवेचन करते हुए कहा है—

‘चैतन्ये निष्क्रियेऽसौ शिव शिव हृदि या प्रपते शक्ति रूपा ।

सा शास्त्रचेतयित्रो चित्तिरतिशयिता तामृते चिन्मूले’ ॥१९॥

भगवती चेतन की भी चेतयित्री व चैतन्य सम्पादन कारिणी है। वह सच्चिदानन्द समुद्र में पान, इच्छा, प्रिया की लहरियाँ उठाती हैं। वही नाद बिंदु और कला है। नाद रूप में नित्य महाकाल, घारा के आधार रूप में वर्तमान है—वह अन्नम व त्रमशूय एवं भस्मास विहीन अखण्ड है और चैतन्य रूप में बिंदु है। वह त्रिनयनी है, अर्थ, अग्नि और सोम, मृष्टि, स्थिति और सहार—नाभि, अर और नेत्रि-ये सभी इसके महात्म के संकेत हैं ॥२॥ कला की पूणता लाभ होने पर बनती है पीणमासी रूपिणी उमा—श्री विद्या का लक्ष्मी स्वरूपिणी और अपने गोपन, ध्रुव आलय में वह नित्य अमा रूपिणी है, जहाँ समूचा कला निचय विलय होता है। उमा और अमा—यह है परम की सीमा—इसके बीच वह अउम मात्रा त्रय लेकर असंख्य कलन व परिणाम है। वायदोह रूप ओकार का वह दोहन करती है—शांत और शांतातीता है। मन्त्र एवम् मन्त्राधीना होकर सब मन्त्रेश्वरी, सर्व मन्त्रेश्वरी व सब तन्त्रेश्वरी है (वही) यही श्री विद्या का स्वरूप है ॥३॥

श्री विद्या केवल आगम सम्मत ही नहीं निगम सम्मत—अर्थात् निगमागम सम्मत है। आचार्यों ने इसे वेदोक्त प्रमाणित किया है। ऋग्वेदीय बहुवचोपनिषद् में स्पष्ट उल्लेख है कि एकमात्र देवी ही सृष्टि के पूर्व थी—वे ही नामकला हैं—शृंगार कला भी। आदि। इही से सभी देवता प्रादुर्भूत हुए, वे ही सकल विद्याओं की जननी हैं। अति प्राचीन काल में ही भारतवर्ष में श्री विद्या की उपासना प्रचलित है। श्रीमत् शंकराचार्य के परमगुरु गौडपाद स्वामी, स्वयं शंकराचार्य तथा तदनुवर्ती सुरेश्वर, विद्यारण्य, पद्मपाद अनेक वेदांती श्री विद्या के उपासक थे। श्रीमासकों में खण्ड देव के गण्य शम्भु भट्ट, भास्करराय प्रभृति भी इसके आराध्यक थे। महाप्रभु चैतन्यदेव के सम्प्रदाय सिद्धांत में इसी साधना का प्रभाव मूल में स्पष्ट है। नित्यानन्द महाप्रभु श्री विद्या के उपासक थे। शैवाचार्य अभिनव गुप्त श्री विद्या की भी उपासना करते थे ॥४॥ श्री दुर्वास मुनि विरचित त्रिपुरा महिम्न स्तोत्र में तो स्पष्ट कहा गया है—

यदे वाग्भवमेवैवात्म सदृश वैवादि विद्या गिरो ।

माया वैश समुद्धमवा पशुगताश्छादति सप्त स्वरान् ।

शालात पच्च महाध्वनीन् प्रकटयत्यात्म प्रसारेण यत्

सद्वीज पद वाक्य भान जनक श्री मातृके ते परम् ।

श्री विद्या का वाग्भव बीज ऋग्वेद यजुर्वेद के मन्त्राक्षरा से बना सिद्ध किया जाता है ॥५॥ चण्डी (संवत् २००४ चैत्र वैशाख अक) के ‘वेद में शक्ति तत्त्व’ लेख में श्री विद्या का वेद विहित होना प्रमाणित किया गया है। यजुर्वेद के मन्त्र (३२-५) में तो स्पष्ट उल्लेख है कि श्री विद्या सम्पूर्ण भुवनों का रूप लिये हुए है। षोडशी विद्या का श्रेष्ठत्व तत्र सिद्ध है। वेद मन्त्रों में निरूपित षोडशी ही आगम प्रसिद्ध षोडशी है। श्री शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र की व्याख्या में आदिशक्ति (जिससे यह ब्रह्माण्ड प्रसूत है) की व्याख्या की है। तत्तिरीय आरण्यक की एक आख्यायिका में पृथ्वी नामक ऋषियों ने श्री चक्र के अचन द्वारा कुण्डलिनी को जागृत कर (योग) सिद्धि प्राप्त की थी। भास्करराय ने बरिक्स्यारहस्य में कादि विद्या की प्रधानता ऋग्वेद के मन्त्रों का आधार लेकर की है। त्रिपुरतापिनी उपनिषद् में कादि पंचदशी का उद्धार गायत्री के आधार पर किया है।

श्री विद्या की उपासना के तीन मुख्य क्रम हैं—काली क्रम, सुन्दरी क्रम और तारा क्रम। काली क्रम को कादि विद्या भी कहते हैं—यह सत्त्वगुण प्रधान विद्या है और तारा क्रम को सादि विद्या जो, तमागुण प्रधान है। ये तीनों क्रम ही दीक्षा हैं। कहा गया है—



अमपूर्णो महेशानि क्रमाच्छान्मभविष्यति ॥

इम उपासना कम का सविस्तर वर्णन किया गया है। श्री विद्या के प्रधान छ आम्नाय हैं, जो

श्री विद्या की साधना अभेदात्मक-सामरस्यात्मक साधना है। सामरस्य तत्र साधना का अत्यंत गूढ़ और गहन तत्त्व है। सामरस्य के सम्यक् निरूपण स ही श्री विद्या की अद्वयात्मक अभेदमूलक साधना शिव शक्ति प्रकाश विमर्श की व्यंजना सम्भव है। श्री य न भी इसी का तार्किक विवेचन करता है, जो निष्कल और सकल अव्याप्त और व्याप्त, उच्छिन्न-विच्छिन्न अवस्थाओं की व्याख्या है। अहम् शिव का स्वरूप है और विमल शक्ति का। आद्या शक्ति ही शिव के स्वरूप ज्ञान के प्रकाश के लिए निर्मल दपण रूप है। अहं ज्ञान ही शिव का स्वरूप ज्ञान है, इसीलिए काम और कामेश्वरी की समप्रधानता स्वीकृत है। दोनों एक ही तत्त्व हैं 'शिवशक्तिरिति ह्येकं तत्त्वमाहुर्मनीषिणः' पर श्री चक्र में शक्ति की ही प्रधानता है। निराकार शून्यरूप तत्वातीत शिव द्वितीय अवस्था में जिसे शिव और शक्ति का सामरस्य कहते हैं—वद रूप है—तदुपरात इसका स्पन्दन या ससरण होता है। यह सामरस्यात्मक अवस्था बिंदु रूप में अग्निप्रोमात्मक है। यही अद्वय अवस्था है क्योंकि इसमें वैषम्य या भेद स्थिति नहीं रहती इसी को 'चिदानन्दमयी अद्वैत निष्ठा' कहा गया है। वस्तुतः सामरस्य एक व्यापक सिद्धांत है, जिसका महत्त्व साधना राज्य, अध्यात्म, सृष्टि विज्ञान और याव आदि में स्वतः सिद्ध है। आधुनिक विज्ञान जिस द्रव्य और ऊर्जा को साम्य वैषम्य की अद्वयात्मक स्थिति मृष्टि विनष्टि के प्रभ में निर्धारित कर रहा है, वह इसे और भी प्रमाणित कर देता है। गमस्त घमो म यह मान्य है। श्री विद्या और उसके श्री यत्र में इसका विस्तृत व प्रतीकारत्मक विवेचन उपलब्ध है। गापीनाथ त्विराज के गच्छे में जीवन आत्मविस्मृत होने पर भी चित शक्ति का ही अंग है यह निश्चय है। उमे प्रत्यभिग्न करना होगा। जीव की भक्तिरूपा शक्ति शिव की चित शक्ति के साथ जब गमान रूप में मिल जाती है—वही गमरसा भक्ति है—अथा, निष्ठा अवधान, अनुभव और आनंद के साथ यह गमरगभाव उदित होता है—जीव शिव में लीन नहीं होता, भक्ति भी शिव में लीन नहीं होती, सभी गता है। जीव शिव होता है फिर भी वह जीव है। भक्ति शक्ति होकर भी भक्ति है—इसी का नाम गामरस्य है। गामरस्य में गत्र कुछ रहता है पर एकमात्र रहता है। वह रूप नहीं है, निर्माण भी नहीं है। गम रूप में अज्ञात और दृढता का गमाग्राधिकरण ही प्रवृत्त होता है। शिव और शक्ति का अंग और अन्वय गमरस ही गमरगता है। मोक्ष लक्ष्य में श्री शङ्कराचार्य कहते हैं—

शरीरं त्वं शम्भो शशि मिहिरवलोद्गुह्य,  
 तवात्मानं मयेभगवति नमः (भवा) स्मानमनघम् ।  
 अतः शेषं शेषीत्ययमुक्त्यसाधारणतया,  
 स्थितं सम्बन्धो वा समरस परानन्दपरयोः । (३४)

यह प्रमाता को मन्त्रेश्वर कहते हैं और ब्राह्म विश्व में भेदप्रधान होकर वही प्रमाता मात्र होता है—इन सभी की अधिष्ठात्री शुद्ध विद्या है ।<sup>१८</sup> श्री विद्या में इसी सामरस्य या महामिलन का गूढ़ाद्य व्याख्यायित है । सौभाग्यभास्कर में श्री भास्कराचार्य का वचन है, 'शिवशक्ति सामरस्य रूपत्वादुभयात्मतेति' पूज्यपाद स्वामी प्रत्यगात्मानं न जपसूत्रम मे इस समरसता का विवेचन करते हुए लिखा है, 'सुतरा जो विषय है, वह भी असल में अमृत है, जो भय है, वह भी अभय है—इस प्रकार के तादात्म्य एवं सामरस्य की उपलब्धि से पूर्वोक्त आहुति चतुष्टय (अभ्यास योग, वैराग्य योग, अनासक्त योग, अस्पर्श योग) की समापन रूप पूर्णाहुति अन्त में करनी होती है—यह समापति या सामरस्य योग है ।<sup>१९</sup> अद्वैत नारीश्वर का रूप भी दोनों की अद्वयावस्था का ही सूचक है—इसमें शक्ति तत्त्व की इतनी प्रधानता है कि शिवतत्त्व को अभिन्न होते हुए भी जानना दुष्कर है । यही तत्रोक्त सदाद्य तत्त्व है । जपसूत्रम् में इसी सामरस्य की विवेचना अत्यन्त योजनानिबद्ध से पूज्यपाद स्वामी प्रत्यगात्मानं न जपसूत्रम् में प्रकाशान्तर से की है । ऊर्ध्व शक्ति और अधः शक्ति के व्यवधान का अभाव होने पर सामरस्य भाव होता है—शिव और शक्ति पृथक् अस्तित्व रखते हुए भी एकाकार होते हैं—इदंता और अहंता का भेद नहीं रहता । 'जाते समरसानन्दं द्वैतं द्वैतामृतोपम्' कहा गया है । सामरस्य के आधार पर ही हल्लेखा का सिद्धांत बुद्धिगम्य है । प्रपञ्चसार में 'द्वैताद्वैतं विवर्जितं समरसे मोक्ष पर समतम्' (मैं द्वैत अद्वैत से रहित समरस हूँ—इसीलिए मोक्ष ही सर्वसम्मत है) पुनः 'शातोऽक्षयं पापोऽस्म्यहम्' यही ज्ञान की, शान्ति की पाप रहित अवस्था है । महाभारत कहता है शीत और उष्णता के बीच एक ऐसा बिन्दु है जो दोनों ही नहीं है—ठीक उसी प्रकार सुख और दुःख के बीच एक ऐसी सूक्ष्मतम स्थिति है जो दोनों ही नहीं है—वही ब्राह्मी स्थिति है—ब्रह्म है—सर्वव्यापी, सर्वज्ञ यत्पूण । सामरस्य का यह विवेचन आवश्यक है क्योंकि श्री विद्योपासना और श्री चक्र के मूलभाव को समझने के लिए साधनाक्रम का यह अनिवार्य अंग है । परम तत्त्व को ही श्री विद्या को उपासक ललिता महात्रिपुरसुन्दरी कहते हैं 'श्री शिवा शिवशक्त्यैवयं रूपिणी ललिताम्बिका ।'<sup>२०</sup> श्री शङ्कराचार्य कृत त्रिपुर सुन्दरी मानस स्तोत्र प्रसिद्ध है ही । उनके श्री ललिता पञ्चक में देवी की स्तुति है—

प्रातवदामिललिते तव पुण्यनाम ।  
 कामेश्वरीति, कमलेति महेश्वरीति  
 श्री शाम्भवीति जगतां जननी परेति  
 वाग्देवतेति वचसा त्रिपुरेश्वरीति ।

वायु सहिता में भी यही उल्लेख है—

शिवेन्द्राया पराशक्ति शिवतत्त्वैकतागता  
 ततः परिस्फुरत्यादौ सगैः तललितलादिब ।।<sup>२१</sup>

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है श्री विद्या की मूल विद्या दो हैं—कादि विद्या और हादि विद्या इनके प्रथम अक्षर शिव और शक्ति के धोतक हैं । इनके आधार पर ही पूर्ण विद्याएँ सिद्ध होती हैं । शिव का अकेला अक्षर म न नहीं है, और न हो सकता है । तीसरा अक्षर सदाद्यतत्त्व, चतुर्थ महेश्वर, पंचम शुद्ध विद्या

के द्योतक हैं। यह प्रथम गूट है। दूसरा गूट छ अक्षरा या विद्या बला या सवेन है और तृतीय द्वारा प्रतिष्ठान और निवृत्ति का प्रथम बाग्बीज, गूट दूसरा काम-बला और तृतीय शक्ति गूट है। पाइशी मन्त्र का १६वा अक्षर गुरुमुख से ही प्राप्त होता है।<sup>१३३</sup> इनमें कामराजविद्या ही प्रमुख है—इसे ही वादि विद्या कहते हैं। लोपामुद्रा हादि विद्या है। वादि विद्या में गृष्टि या प्रारम्भ काम (सकल्प) से और हादि विद्या में आकाशवत अव्यक्त शिव की माया शक्ति से माना गया है। वादि विद्या में काम से शक्ति, शक्ति से तुरीयावस्था और उससे पृथ्वी तक सारी गृष्टि वहीं गई है, जो माया शक्ति का ही रूप है। हादि में अव्यक्त आकाश रूपी शिव से रूप-शक्ति और उससे कामपूर्वक पृथ्वी तक सारी गृष्टि का उदय दिखाया गया है। सो-दय लहरी के श्लोक ३२-३३ में हादि व वादि विद्याओं का वर्णन है। श्री विद्या का मूल मन्त्र १५ अक्षरों का होने से उसे पचदशी भी कहते हैं। उसमें सोलहवा बीज लगा देने से षोडशी विद्या बन जाती है। यह भी मायता है कि पचदशी के १५ अक्षरों का सम्बन्ध १५ तिथियों से है—और षोडशी का निर्विकल्प समाधि से। इसके जप विधान का आध्यात्मिक महत्व मूलाधार से आज्ञा चक्र पर्यन्त माना जाता है। पहले कहा जा चुका है कि श्री विद्या के अनुसार भगवती का वर्ण लाल माना जाता है—इसीसे एक नाम 'अरुणा' भी है। तन्त्र में अग्नि ही शक्ति का रूप है। 'अग्निमुख प्रथमो देवतानाम्'—अग्नि ही सब में प्रथम है। ललिता सहस्रनाम में भी भगवती को 'चिदग्निकुण्ड' सम्भूता कहा है। यह चिदकुण्ड ही अग्नि है, जिससे भगवती का आविर्भाव होता है।

श्री विद्या के दो रूप हैं—मन्त्रात्मक और यन्त्रात्मक। दोनों में परम ऐक्य है। मन्त्रात्मक रूप का संक्षिप्त विवेचन करने के पश्चात् अब हम उसके यन्त्रात्मक पक्ष को देखें। श्री विद्या का यन्त्र है—श्री चक्र या श्री यन्त्र। श्री यन्त्र अर्थात् श्री का गृह। श्री विद्या की खोज उसके श्री गृह से ही सम्भव है। जो महत्व पचदशी या षोडशी मन्त्र का है, उतना ही श्री चक्र का भी। श्री चक्र श्री विद्या की उपासना का सर्वाधिक महत्वपूर्ण पक्ष है, जिसकी रचना और लेखन पद्धति प्राचीन भारतीय ज्यामिति विज्ञान को प्रमाणित करती है। ज्यामिति का ज्ञान भी अध्यात्म विद्या का एक आवश्यक अंग है। प्लेटो ने तो अपने विद्यार्थियों के लिए ज्यामिति का ज्ञान अनिवार्य बताते हुए कहा था कि ब्रह्म केवल ज्यामिति है। आइंस्टीन की मायता थी कि ज्यामिति दिक्काल में न होकर एक मानसिक संरचना है। मन्त्र देवता की आत्मा है, तो यन्त्र उनका शरीर। श्री यन्त्र भगवती त्रिपुर सुन्दरी का यन्त्र है जिसे यन्त्र राज भी कहते हैं। यामल तन्त्र में श्री यन्त्र का फल इस प्रकार दिया गया है—

साध त्रिकोटि तीर्थोपुस्नात्वा यत्कलमश्नुते।

लयते तत्कल मन्त्रतया कृत्वा श्री चक्रं दशनम्॥

भारत में श्री चक्र की उपासना प्राचीन काल से ही प्रचलित है। गुजरात, राजस्थान, उत्तर प्रदेश, मध्य प्रदेश उत्कल, काश्मीर, बंगाल और विशेषतः दक्षिण में श्री चक्र की उपासना लोकप्रिय है। दक्षिण में शैव मत को प्रधानता और शैवाल्यों के कारण श्री चक्र भी महत्वपूर्ण हो गया है। शङ्करों का शारदापीठ और फाकी का कामकोटि इसके प्रमाण हैं। नटराज की उपासना के पूर्व श्री चक्र की पूजा अत्यावश्यक है। चिदम्बरम् के मन्दिर में श्री चक्र स्थित मध्य बिन्दु की पूजा ही नटराज की पूजा की समापति है। इसका कारण है नटराज की अर्द्धांगिनी चित्कला या पराशक्ति की स्थिति, जिसकी पूजा के बिना नटराज की पूजा अपूर्ण है। चिदम्बरम् के मन्दिर में श्री चक्र एक महत्वपूर्ण स्थान रखता है। बड़ौदा के प्राच्य संस्थान में श्री चक्र के अष्टादश प्रकार तांत्र पत्रों पर अंकित है। उत्तर भारत में श्री विध्यवासिनी क्षेत्र के निवट अष्टभुजा मन्दिर के पास भैरव कुण्ड में श्री यन्त्र रखा है। फरुखाबाद के तिरवा ग्राम में

भी यह उत्कीर्ण है। टी० ए० गोपीनाथ राव ने लिखा है कि—दक्षिण भारत के मध्यकालीन मन्दिरों में, जिन्हें शक्ति पीठालय कहते हैं वलिपीठ के सदृश ही एक लघु मण्डप है जिन पर नियमानुसार प्रति दिन श्री चक्र की पूजा होती है। इन शिलाओं पर श्री चक्र ही उत्कीर्ण है।

कुछ विद्वानों ने यन्त्र और चक्र में अंतर स्वीकार किया है। टी० ए० गोपीनाथ राव का मत है कि यन्त्र में केवल कोण होते हैं और चक्र में कोण एवम दल भी। चक्र का निर्माण केन्द्र बिन्दु के चारों ओर होता है, जिसमें नव त्रिभुज चार एव पांच की सख्या में विभाजित होते हैं, जिनके ऊर्ध्वमुखी और अधोमुखी होने का भी एक क्रम है। चक्र में मेरु, कलाश और भू का होना आवश्यक है। डा० राव का यह मत सर्वसम्मत नहीं है। वस्तुतः श्री विद्या के यन्त्र यो श्री चक्र के साथ साथ श्री यन्त्र भी कहा जाता है।

अब हम मन्त्र और यन्त्र के पारस्परिक सम्बन्ध पर विचार करें। जपमूत्रम के अनुसार मन्त्र, यन्त्र और तन्त्र का ज्ञान सेतु ज्ञान है। सेतु अर्थात् सयोजक—एक स्तर से दूसरे स्तर तक जाने का। प्रणव में अर्ध मात्रा और उच्चारण सेतु हैं—परमार्थी और वैद्यकी का सेतु मध्यमा है। यन्त्र में भूतशुद्धि, आपोमाजन आदि सेतु हैं—तन्त्र में न्यास आदि। मन्त्र, यन्त्र और तन्त्र तीनों के लिए श्रद्धा, छद्म और स्वर आवश्यक सेतु हैं। श्रद्धा से एकभावता, छद्म से एक तानता और स्वर से एक वृत्तता आती है। १३ मन्त्र स्वाभाविक शब्द है और यन्त्र स्वाभाविक रूप। साधक को मन्त्र के समान यन्त्र चाहिए। किसी भी तथ्य के वास्तविक होने के लिए उसका एक 'यान्त्रिक आदर्श' आवश्यक है। यन्त्र से तात्पर्य आकृति रूप, त्रिया रूप और शक्ति रूप से है। जब यन्त्र को आयत्त में विज्ञान लाता है और प्राणादि यन्त्र को अध्यात्म विद्या। विराट के क्षेत्र में भी दिक्, सातता, वक्ता और वस्तु का सम्पर्क है। वह भी एक यन्त्र है आवृत्ति, त्रिया व शक्ति रूप में। पदार्थ विज्ञान में यन्त्र है और प्राण विज्ञान में भी। यन्त्र मानवीय सम्प्रदाय के साथ जुड़ा है और आदिम मानस से ही उसका प्रयोग प्राप्त है। वैदिक युग, मिस्र वैदोलोन व मोहजोददी की प्राचीन सम्प्रदाय में यन्त्रों का प्रयोग होता था। 'बाह्य वस्तु खोल' के भीतर जो चैतन्य और आनन्द का अदृश्य प्रवाह है—जो अतन्मय है, वे यन्त्र में सजे हैं। इस सद्म में श्री चैतन्य महाप्रभु का कथन स्मरण रखने योग्य है जो उन्होंने रामरामानन्द को 'साध्य' के विषय के प्रश्न के उत्तर में कहा था "एहो बाह्य, आगे कहो आर"। यन्त्र एक प्रकार से गुह्य चित्र है—रहस्यमय डाइग्राम। वह शक्तिपूट मूर्ति है (पावर पटन) यन्त्र के तीन प्रकार हैं—वास्तविक, सांकेतिक और तात्त्विक। यन्त्रम् शब्द में 'यन्' अर्थात् वायुवीजात्मक है। वायु सवव्यापी सत्ता शक्ति के सजल भाव का नाम है—इसी से ब्रह्मा को भी श्रुति 'वायु' कहती है, तन्त्र की भाषा में यह 'स्पन्द' है। यन्त्रम का अन्तिम 'र' अग्निवीज है। विश्व की पूरी सृष्टि में वायु और अग्नि ही प्रमुख हैं, उसी का प्रतीक यन्त्र है। यन्त्रम के बीच वाले सर्प हैं—मेतु। दूसरी ओर 'यम' को यमन या नियन्त्रण के अर्थ में ले सकते हैं। कोई भी शक्ति जिसके द्वारा निश्चित आकृति या रूप ग्रहण करती है—वही यन्त्र है। पूज्यपाद कहते हैं 'शास्त्र में चतुर्दश मनु, चतुर्दश यम एवम चतुर्दश भुवनों की बात है—यह एक रहस्य सख्या है। मनु से मन्त्र, यम से यन्त्र, भुवन से तन्त्र एक दूसरे से ग्रथित हैं। सब तन्त्रेश्वरी श्री श्री भुवनेश्वरी है। मूल आकृति ही हृत्लेखा है—उसका स्वाभाविक रूप अथवा यन्त्र।' पुनः मूल आकृति क्रियाभिर्व्यक्ति के विभिन्न स्तरों में आकर बहुधा आवृत्त और संकीर्ण हो गई है—यह हटाकर शुद्ध सम्पूर्ण रूप तन्मात्र पाना होगा—शब्द तन्मात्र व यन्त्र की भाँति रूप तन्मात्र का यन्त्र का भी अपनी वस्तु के साथ 'तदभावे तदभाव' का सम्बन्ध है। शक्ति की केद्रीभूत चरम, सूक्ष्म, परम कारण और परम अधिष्ठान रूप की जो अवस्था है उसी का नाम बिन्दु

है। सभी यन्त्र इसी बिंदु की ही अभिव्यक्ति या उच्छ्रान अवस्था है। विन्दु तत्त्व ही मूल तत्त्व है—केवल श्री यन्त्र प्रभृति का ही नहीं, विश्व के समस्त चेतन अचेतन, सजीव निर्जीव, स्थूल सूक्ष्म सभी यन्त्र का यही तत्त्व है। श्री यन्त्र सावभौम विश्व जनीन सत्य का दपण है। वृत्त के बीच वृत्त उसके बीच त्रिभुज, फिर त्रिभुज स्थूल यन्त्र के भीतर सूक्ष्म यन्त्र फिर सूक्ष्मतर। त्रिपुर सुदरी शक्ति की एक परम विशेष मूर्ति है—उसे प्रत्यक्ष करने के लिए सूक्ष्म शक्तिकूट यन्त्र ही श्री यन्त्र है। श्री यन्त्र सूक्ष्म यन्त्र है—स्थूल यन्त्र का कारण। मन और यन्त्र का संयोग मणिकान्चन संयोग है। शक्ति भंडार के बहिः प्रकोष्ठ से अंत प्रकोष्ठ में प्रविष्ट होना तन्त्र की आध्यात्मिक व प्रतीकात्मक पद्धति है क्योंकि शक्ति की बाह्य आकृति अंत प्रकोष्ठ में और भी समृद्ध होती है। यो कहना संगत होगा कि स्थूल शक्ति कूट अथवा यन्त्र स्थूल रूपमिता का आश्रय है तो सूक्ष्म शक्ति कूट यन्त्र का। एक प्रकार से वह ज्यामिति का फामूला है, जिसे शक्ति का ही प्रतिरूप रह सकते हैं। श्री चक्र की लेखन प्रविधि पर विचार करने से इस ज्यामिति का अदभुत प्रमाण मिलेगा—रेखा, कोण, बिंदु, आकार, मोटाई, दीवता, लम्बाई, आदि यो श्री चक्र निराकार का साकार लीला नम है। ब्रह्माण्ड और पिंडाण्ड का समीकृत रूप। पुण्यानंद ने अपने ग्रंथ 'कामकला विलास' में इसका विशद विवेचन किया है।

समस्त विश्व ही विराट् चक्र है—यही श्री चक्र भी। वह भाव की सविशेष अवस्था है। सृष्टि ही विश्व या देह सृष्टि है और उमका ही प्रतीक श्री चक्र है। वह एक ओर अखिल ब्रह्माण्ड का रूप है तो दूसरी ओर शरीर और शरीरस्थ नव चक्र का भी। शैव यामल तन्त्र में लिखा है 'चक्र' त्रिपुर सुदर्पा ब्रह्माण्डाकारमीश्वरी' और भावनोपनिषद् कहता है 'नवचक्रमयोदेह'। यही श्री चक्र का रहस्य है। चक्र जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति, प्रमाता, प्रमेय और प्रमाण, सूर्य, चंद्र और अग्नि, सृष्टि, स्थिति और प्रलय—इसमें निरूपित हैं। सौंदर्य लहरी में श्रीमच्छंकराचार्य ने कहा है कि मनुष्य का शरीर ही शिव का मंदिर है—'देह देवालय प्रोक्त'। सौंदर्य लहरी के ११वें श्लोक में श्री चक्र का वर्णन है। श्री विद्या की बहिः स्फापीना श्री चक्र पर और अंत उपासना देह में ही श्री चक्र की भावना करने का विधान है। इसका अचन पूजन उपासना का वम वाण्ड रूपी स्थूल अंग है। शक्ति के जाग्रत होने पर पटचक्र भेद की क्रियाओं का योग साधन उसका सूक्ष्म अंग है। यही स्थूल में सूक्ष्म और सूक्ष्म से कारण तक पहुँचने का मार्ग है, जिसका उल्लेख ऊपर हुआ है। श्री चक्र में चार शिवकोण और पांच शक्ति कोण होते हैं—दोनों के योग से ही सम्पूर्ण चक्र बनता है। 'चतुर्भिः शिवचक्रैश्च शक्ति चक्रैश्चपचभिः। शिवशक्त्यात्मकवय श्री चक्र शिवयोगवपुः।' इनके योगाभाव में केन्द्रीय बिंदु मात्र रह जाता है जो पराशिव का प्रतीक है—यही सौंदर्य स्थान है (महत्कार बिंदु का भी—शक्ति इसकी पीठ है)

आधार शक्ति व्यक्ता यथा विश्व प्रयतते।

सूक्ष्माभा पीठ रूपेण बिंदु रूपेण चतते॥

श्री चक्र का रेखागणित स्फापीन दो दृष्टियों से विचारणीय है बाह्य और आन्तरिक। 'त्रिपुर सुदरी वेद पाद स्तोत्र' में श्री शंकराचार्य का वचन है कि साधक को अपनी देह का सादात्म्य चक्र से और आत्मा का देवी से करना चाहिए। पराङ्गित परम शिव के साथ नित्य और अभिन्न है। कहा भी है—

न निवेन विना देवो न देव्या बिना शिवः।

मायोरन्तरं त्रिचिह्नैश्च चन्द्रिकायोरिव॥

मण्डि का उदय उमका स्फुरण या उमगी दृष्ट्या शक्ति है—इसमें वह अभिव्यक्त रहती हुई भी विभक्त रूपन प्रतीयमान है—यही तान्त्रिक विमर्ग क्रिया है। उसका अविभक्त रूप में रहना ही बिंदु व्यापार है।

समस्त सृष्टि विसर्ग व्यापार है। इसमें जितने स्तरो पर स्फुरण होता है उनमें प्रथम है विन्दु, द्वितीय त्रिकोण, फिर अष्टकोण, तदुपरांत आन्ध्य-तरिक दश कोण और बाह्य दश कोण - फिर चतुर्दश कोण—अष्टदल और षोडशदल हैं। सबके अंत में है तीन वृत्त, एक चतुरस्र, जो सृष्टि के बाहर का प्राचीर है। यही सृष्टि का अवसान है। पिंड और ब्रह्माण्ड, क्षुद्र या विराट सृष्टि दोनों का यही नियम है। इस चतुरस्र को ही भूपुर कहते हैं। किसी भी सृष्टि में बाहर चतुरस्र (चतुष्कोण) और भीतर में विन्दु रहेगा ही। विन्दु से चतुरस्र और चतुरस्र से विन्दु पर्यन्त विश्व का विस्तार है।<sup>१५</sup> यही श्री चक्र का क्रम है, जिस पर अभी विचार किया जाएगा।

श्री चक्र बनाने के तीन भेद हैं—मेरु, कलाश और भू। इन तीनों भेदों में अंतर है। गोपीनाथ राव ने इनका भेदांतर स्पष्ट किया है।<sup>१६</sup> स्वामी विष्णुतीर्थ के अनुसार मेरु से चक्र में १६ नित्य कलाओं से, कलाश में अष्ट मातृका शक्तियों से और भू के प्रतीक स्वरूप श्री चक्र में अष्ट वशिनी देवियां से सम्बन्धित चक्र ग्रहणीय है।<sup>१७</sup> इसकी रचना जिन चार श्री कठ (शिव त्रिकोण) और पांच शिव युवति (शक्ति त्रिकोण) के योग से होती है उनका मुख एक-दूसरे के विपरीत रहता है। सृष्टि क्रम में शक्ति कोण ऊध्व मुख और शिव कोण अधोमुख होता है। अप्यय क्रम में इसके विपरीत। प्रथम केन्द्रीय त्रिकोण शम्भु का स्थान है—इसे छोड़कर शेष सख्या ४२ है। प्रथम मध्य त्रिकोण के बाहर चारों ओर ८ कोण बनते हैं, जिसे अष्टकोण कहते हैं। तृतीय और चतुर्थ स्तर पर दश दश कोण हैं, जिन्हें अतर्दशार और वहिदशार कहते हैं। उनके ऊपर चतुर्दश कोण बनते हैं, जो चतुर्दशार हैं। इस प्रकार सबका योग  $१ + ८ + १० + १० + १४ = ४३$  होता है। मध्य केन्द्रीय विन्दु शम्भु का स्थान पूरे चक्र से पृथक् है। ४३ कोणों के बाहर प्रथम वृत्त पर अष्टदल पद्म, द्वितीय पर षोडश दल पद्म है। षोडश दल पद्म तीन वृत्तों से घिरा रहता है, जिसे भू गृह या या भूपुर कहते हैं। इसकी सभी भुजाएँ समान हैं। ऐसी भी मायता है कि चारों दिशाओं में चार द्वार होते हैं (सौन्दर्य लहरी श्लोक ११ में इन द्वारों का उल्लेख नहीं है)। उपयुक्त चार शिव कोण सदाशिव, महेश्वर, महत्त्व और पुरुष हैं (अथवा पुरुष, अव्यक्त, महत् और अहंकार) पांच शक्ति कोण शक्ति, शुद्ध विद्या, माया, कला और अशुद्ध विद्या हैं (अथवा पाचतमात्राएँ)। ४३ की सख्या ३६ तत्त्व और सप्त धातुओं से बनती है (रक्त, मांस, मेदा, स्नायु, अस्थि, मज्जा और शुक्र)।<sup>१८</sup> उपरिलिखित नव चक्र का दार्शनिक निरूपण इस प्रकार किया गया है।<sup>१९</sup>

चक्र में महाविन्दु सहस्रार है। यही प्रलय की दशा है। यही शिव भाव पूर्ण अहंता है। तत्रशास्त्र में इसका विवेचन उपलब्ध है। इसी को शिव विश्राम कहते हैं। सम्पूर्ण विश्व इसी में अन्तर्भूत है। कामकला विलास और मातृका चक्र विवेक में इसकी विद्वद व्याख्या उपलब्ध है।<sup>२०</sup> सुप्तयाद्वय किमपि विश्रमण शिवस्य' की यह स्थिति है। इसी को सर्वानन्द चक्र कहते हैं। कामकला विलास के अनुसार—

चित्तमयोऽहङ्कार सुव्यक्ता हाण समरसाकार ।

शिवशक्ति मिथुन पिण्ड कवलीकृत भुवन मङ्गलो जयति ॥

यहां विमर्श भाव अव्यक्त रहता है, जो उत्पन्न होकर विश्व की सृष्टि, स्थिति और संहार का कारण है, विमर्शों नाम विश्व कारणे' विश्व प्रकाशेन विश्व संहारेण वा अकृत्रिमोऽहमिति स्फुरणम् ।'

**त्रिकोणचक्र**

यह सर्व सिद्धिप्रद है। अतर्लिन जगत को अभिव्यक्त करने की इच्छा ही त्रिकोण है। इससे बाह्य सृष्टि का रहस्य स्पष्ट होता है। यही शब्द सृष्टि होती है। विन्दु परावाक् है—त्रिकोण पश्यती,

मध्यमा और बंखरी रूप है। यही 'ख' है। यही सृष्टि की कारणात्मक आद्यावृत्ति है—विमर्श रूप। यही जीवन की अवस्था है—जाग्रत्, स्वप्न और सुषुप्ति की।

## अष्टारचक्र

यहा जीव सज्ञा को प्राप्त होता है। यह प्रधान चक्र सर्व रक्षा चक्र है। इसकी अधिष्ठात्री श्री महानिपुरसुन्दरी है। यही शिव और जीव का समष्टिरूप है। इसमें भगवती के आयुध हैं—चार कामेश्वर के और चार कामेश्वरी के। यह चक्र अग्नि पड बहलाता है। यह चक्र सृष्टि सहार अर्थात् त्रिया रूप है। बहुत से आचार्य इसको ही श्री चक्र गिनते हैं। यही नवयोयात्मक है। शास्त्र का कथन है—

अष्टाराष्टपदेशाश्च चित्रिर्वाणयणादिकम्।

सूक्ष्म पुण्यं च देव्या मतिरेवा हि गोरवी॥

## अन्तर्दशार व बहिर्दशार चक्र

अन्तर्दशार चक्र पाच ज्ञानेन्द्रियो व पाच कर्मेन्द्रियो से घटित है। यह इन्द्रिय वासनात्मक लिंग शरीर है—इसे ही सवरक्षाकर चक्र कहते हैं। पूव का कारण शरीर अन्तर्दशार मे लिंग शरीर हो जाता है। सुभगोदय के अनुसार, 'अन्तर्दशार व सुधाज्ञान कर्मेन्द्रियाणि च'। बहिर्दशार चक्र का सर्वाय साधक चक्र भी कहते हैं। इसमें चार तत्व एवम् चार मातृवाएँ हैं। यह गन्ध रसादि तथा वचनादानिव का आभ्यन्तर रूप है। ये ही सर्वाय साधक पंच तन्मात्राएँ हैं—पंच भूतात्मक।

## चतुर्वेशार चक्र

यह चक्र चतुर्दश शक्तियों का रूप है। "चतुर्दशार वसुधा करणानि चतुर्दश" ( सुभगोदय ) मातृवावण पिंड मे ये शक्तियाँ दस इन्द्रिय, मन, बुद्धि, चित्त अहंकार रूप मे अंत करण मे रहती हैं। यह जाग्रत्, स्थूल, शरीर का चोतक है। इसे सवसोभाग्यदायक चक्र कहते हैं।

## अष्टदल

यह सवसोभोगकारक चक्र है। सृष्टिमूलक होने से यह वासना का प्रतीक है। इसमें अष्ट देवियों की पूजा होती है। शोभ का अर्थ है सृष्टि, यह अष्टदल पंच आठ कारणों से बना है —

'वसुधैव कुटुम्बकम्' दन पद्माङ्कदेशो यश्चक्रगोविन्दुः।

अध्यक्तव्यं प्रकृतयो भूतात्मा निश्चितोन्महम्॥

## षोडशदल

सर्वासापरिपूरक ( नित्यतादात्म्य ) यह चक्र चन्द्र की षोडश कलाओं से युक्त है—यह दगारद्वय वासना है। इसे ही 'भूताक्षमानसम्' और 'विकारात्मकमापन्न' कहा जाता है। सोलह स्वर ही इसके षोडश दल है।

## भूपुर चक्र

यही त्रैलोक्य मोहन चक्र है—इसे ही तत्र मे प्रयागराज कहा गया है। यह त्रिव और जीव दोनों की समष्टि है। यत्र पूजा पद्धति मे यही सवप्रथम पूजनीय है। एक प्रकार से यह बिन्दु, त्रिकोण, अष्टदल और षोडश दल की समष्टि है। भूपुर के तीनों वृत्त अन्तर पीत, मध्य अरण और बहिर शुक्ल रसाएँ हैं। वस्तुतः एक ही बिन्दु दण्डा होकर सवमय हो जाता है। कहा भी है—

दशधाभिद्यते बिन्दुरेक एव परात्मक  
चतुर्धा रमते षोडशाधिष्ठान पञ्जे  
उभयाकार रूपवदितरेषां तदात्मना ।

इन नवचक्रों की प्रमानुसार अधिष्ठात्री हैं, महात्रिपुर सुन्दरी, त्रिपुराम्बा, त्रिपुरसिद्धा, त्रिपुरमालिनी, त्रिपुराश्री, त्रिपुरवासिनी, त्रिपुरसुन्दरी, त्रिपुरेशी और त्रिपुरा । इन चक्रों के लिए रुद्रयामल तन्त्र का यह श्लोक प्रायः उद्धृत किया जाता है—

बिन्दु त्रिकोण समुकोण दशारयुगम्  
मत्स्वस्त्रनागदल समुत षोडशारम्  
वृत्तत्रय च धारिणी सदन त्रय  
चक्रराज मुवित परदेवता या ।

मनुष्य के शरीर से श्री चक्र का ऐक्य निर्धारित किया गया है, वह इस प्रकार है । साधक का शरीर ही श्री चक्र है । योगिनी हृदय में लिखा है—

पिण्ड ब्रह्माण्डयोर्मान ध्यो चक्रस्य विशेषत

शास्त्रा शम्भुफलाद्याप्तिनात्पश्य तपस फलम् ।

शरीर का ग्रहणार्थ बिन्दुचक्र, मत्स्य त्रिकोण, ललाट अष्टकोण, भूमध्य अतर्दशार, वण्ड वह्निर्दशार, हृदय चतुर्दशार, कुक्षिवृत्त, नाभि अष्टदलकमल, कटि बाह्य का वृत्त, स्वाधिष्ठान षोडशदल, मूलाधार षोडशदल का बाह्य वृत्त (त्रिवृत्त) जानु भूषुर की प्रथम जघा द्वितीय और पाद तृतीय रेखाएँ हैं । योग साधना यह क्रमशः आज्ञा, लविका (इंद्र योनि) विशुद्ध, अनाहत, मणिपुर, स्वाधिष्ठान, मूलाधार, विषुव (कुल) और अकुल है । यही साधना क्रम में शरीर और चक्र का साम्य है । इस प्रकार श्री चक्र ब्रह्माण्ड में पिण्डाण्ड और पिण्डाण्ड में ब्रह्माण्ड का ऐक्य प्रतिपादित करता है, जो भारतीय चिंतन का मूल आधार है । १० तंत्र शास्त्र में इन चक्रों की महत्ता कुंडलिनी जागरण में है वहाँ दूसरी ओर वाक् की दृष्टि से भी । आचार्यों ने परावाक्, पश्यती, मध्यमा और बैलरी का विवेचन इनके आधार पर किया है, जो अत्यंत गूढ़ है । मातृका विज्ञान की दृष्टि से भी यह विवेचन अत्यंत महत्वपूर्ण है । बीज मंत्रों का भी श्री चक्र में निरूपण है । यह सब ज्ञान योगियों को साधना क्रम में स्पष्ट होता है । एक दृष्टांत लें । अहं भाव विमर्शमय है । अहं का स्वभाविक स्फुरण या ज्ञान ही विमर्शमय है—कहा भी है 'विना त्वात्मा त्वया नहि' महात्रिपुरसुन्दरी सभी विद्याओं के साथ परा वाक् है—

‘शब्दानां जननी स्वमत्तं भूयने वाग्वादिनीत्युच्यते’

इस विमर्शमय अहंभाव में (शिव शक्ति समुक्त) अ, ह और अनुस्वार तीन वण हैं । इनमें अकार प्रकाश है—हकार विमर्श और अनुस्वार बिन्दु रूप—पाथक्य के अभाव का सूचक ।

। अकार सवर्णाग्र्य प्रकाश परम शिव

हकारोऽन्त्य कलारूपा विमर्शाद्य प्रकीर्तित

श्री रंग गुरु ने श्री चक्र की व्याख्या शब्द ब्रह्म—या नादानुसंधान के आधार पर की है । जिसकी अंतिम भूमिका महाबिन्दु है । १२१ परा, पश्यती, मध्यमा और बैलरी का निरूपण भी श्री चक्र के आधार पर शास्त्रज्ञों ने किया है, जिसमें नाद, बिन्दु, कला आदि का रहस्य भी निहित है । शिव शक्ति तादात्म्य ही (अधनारीश्वर रूप) परा तत्व है जो नाद बिन्दु कलातीत है—‘नाद बिन्दु कलातीतम भगवत्तम् तत्त्वमिति सर्वांगम रहस्यम्’—इस सर्वांगम रहस्य का साधन श्री चक्र से सम्भव है । श्री चक्र एक प्रकार ब्रह्माण्ड



और पिण्डाण्ड का ही सृष्टि पद्म है—सामान्य दृष्टि से यह कोणात्मक है पर योगियों के लिए यह पद्म रूप बन जाता है। (कृपया श्री यन्त्र का चक्र देखें)

अध्यात्म योग विद्या में देह को श्री चक्र समझ कर भगवती की अंतर्भावना द्वारा उपासना की जाती है। यही परा पूजा है, क्योंकि 'अंतर्मुख समाराध्या वहिमुख मुकुलंभा'।<sup>१३</sup>

श्री चक्र में चक्री की गणना सृष्टि त्रय और सहारत्रय से भी की जाती है। सृष्टि त्रय में बिंदु पद्म और सहारत्रय में भूपुर (त्रय) से बिंदु पद्म गणना का उल्लेख है। श्री चक्र का वर्णन आगमों में एक दिव्यद्वीप के रूप में भी किया है। चक्र शब्द का एक अर्थ नगर भी है। रत्नवर्ण सुधा समुद्र से आवेष्टित यह रत्नद्वीप है, जिसमें कल्पवृक्ष पारिजात, दिव्य नंदन उद्यान विद्यमान हैं और इस नगर के मध्य में रत्नसिंहासन पर अनंत प्रभायुक्त श्री महाविष्णु सुन्दरी स्थित हैं। चक्राकार इस पुर का ही प्रतीक श्री चक्र है, जिसमें सभी देवताओं का आवास है। मेरु रूप में यह ब्रह्माण्ड को समाले दृष्ट है 'श्री चक्रमपि देवेशि मेरु रूप न सशय'<sup>१३</sup> तत्रागमों में सुधा सिन्धु और उसमें स्थित मणिद्वीप का उल्लेख मिलता है, जहाँ शिवशक्ति संयुक्त रूप में निवास करते हैं।—मनुष्यों में यही हृत्पुण्डरीक है। श्री चक्र के सदर्भ में दो श्री नगरों का उल्लेख ध्यातव्य है। देवी भागवत के प्रत्यक्ष दर्शन अध्याय में इसी सुधा सागर और मणिपुर का अत्यंत प्रभावी वर्णन मिलता है—यथा 'सुधा समुद्र स प्राप्तो मिष्टवारि महामिमान्।' वहीं रत्न जडित सिंहासन—

**'पर वर पाशङ्गशाभीष्टधरा श्री भवनेश्वरी ।**

**अदृष्टपूर्वा दृष्टा सा सुन्दरी स्मित भूषणा ।'**

ब्रह्माण्ड पुराण के ललितोपाख्यान और शिवरहस्य में भी इसका वर्णन है।<sup>१४</sup> योगियों के अनुसार यह सुधा समुद्र विदाकाश के मध्य में स्थित है जिसके मध्य में नवरत्न मणियों से रचित एक मणिद्वीप है—जिसमें बद्धम्व बन है। रुद्रयामल तंत्र में भी ब्रह्माण्ड के बाहर, सहस्र भोजन में विस्तीर्ण रत्न द्वीप है। रत्नद्वीप के सद्गुरु तान्त्रिक साहित्य में श्री पुरों का भी वर्णन है। भास्करराय तीन श्रीपुर मानते हैं—ब्रह्माण्ड के बाह्य, मेरु शिखर, और क्षीर सागर के मध्य। इसी प्रकार श्री नगर भी—जहाँ भगवती ललिता ने भण्डासुर का वध किया था।<sup>१५</sup> मौं दय लहरी में श्री सुधा सिन्धु और मणिद्वीप का वर्णन है।<sup>१६</sup>

श्री विद्या और श्री चक्र के सम्बन्ध में 'हृत्लेखा' का भी उल्लेख आवश्यक है। पूज्यपाद स्वामी श्री प्रत्यगात्मानन्द ने हृत्लेखा की व्याख्या इस प्रकार की है—

**हृत्पाद्याया शयाना बहुर सुविपुला मानमयाद् द्रविष्ठा ।**

**हृत्लेखा या तनिष्ठा जगदुदयस्तया वसति हेतुवरिष्ठा ॥**

**हृददेशे या द्रविष्ठेरपति च भुवन स्वाधिताय ऋविष्ठा ।**

**योगक्षेमाय साऽम्बा शमयतु हृदय प्रपिभेद पटिष्ठा ॥१७**

त्रैलोक्य का आश्रय लेकर अणु या विराट में जो कुछ स्फूर्ति है—वह है हृदि। यह स्थूल नहीं है—दहुर है, सूक्ष्म की पराकाष्ठा। इस दहुर में भी वह अवस्थित है—अणोरणीयसी। जो कुछ सत्त है उसकी हृत्लेखा—अर्थात् मूल शक्ति, चित्रलेखा के रूप में तनुतमा है—असंख्य शक्ति पुञ्जों का अविराम सतन इसी से है। तात्पर्य यह है कि बिना बिना की वह प्रकोष्ठ में जो आकृति या पटन है वह अंत प्रकोष्ठ में भी विद्यमान रहती है—इस प्रकार हृत्त का आश्रय लेकर जो आकृति है—पटन है वही है हृत्लेखा—यह मौलिक यंत्र रूप है—स्वाभाविक। शक्ति का निरतिशय केन्द्रीय धनीभूत भाव हृत्लेखा है। आधुनिक विज्ञान की भाषा में हृत्लेखा सध्या, परिमाण आदि की सम्भावना मात्र है—वह देश कालावच्छिन्न नहीं है—वह 'श्रोमोशोम नन्वर' भी नहीं है—तंत्र विज्ञान में बीज हृत्लेखा के समानांतर है—जैसे ही, जिसमें हृत्कार

है शक्ति की विपुल नादावस्था। स्वर है उसे स्थापित करने वाली अग्नि और ईश्वर है रूपांतरण की दिया। इसी से यह भी, एष प्रकार से फामूला है, जिसके भीतर यत्र वा निरूपण किया जा सकता है। श्री आद्य शंकराचार्य ने भगवती को 'तद्विलेप्ताय' कहा है, वह विद्युत रेखा जैसी पतली है, अन्य स्थान पर उन्होंने हल्लेखा का भी प्रयोग किया है। योग शिरोपनिषद् में कहा है, 'हल्लेखे परमानन्दे तानुमूले व्यवस्थिते' अर्थात् तानु मूल रचना (जिसे इन्द्र योनि भी कहते हैं) स्थान पर परमानन्द स्वरूपिणी हल्लेखा ही—शक्ति अवस्थित है—यही ग्रहणार्थ में निवास करनेवाली पराशक्ति का उच्चारण होता है। 'ह्रीं' माया बीज है और इसे तान्त्रिक प्रणव कहते हैं। श्री विद्या एवम् श्री चक्र में हल्लेखा आद्याशक्ति से ही सम्बद्ध है। यही हाथकला है काम और रवि - सोम और अग्नि का समसंघ है—सृष्टि और गहरा का खेल। इस दिशा में ही हाथ पला रा उन्मेष होता है और तत्त्व रचना का काम भी।

श्री चक्र की रचना विधि भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। सौन्दर्य लहरी के भाष्यकार कंबल्य शर्मा ने मतानुसार श्री चक्र मनुष्य देह का प्रतीक है और मानवदेह अपनी अंगुलियों के माप से ९६ प्रमाण होता है। इसलिए श्री चक्र का माप भी ९६ इकाइयाँ पर रखा जाता है। इसका विस्तृत विवेचन यहाँ सम्भव नहीं। आचार्य भेद से श्री चक्र के लेखन भी नाना प्रकार के हैं। इनमें वामेश्वर तन्त्र का आधार ही अधिप प्रचलित है। गणानन्द म ही इसकी रचना विधि बताई गई है। कादि और हादि विद्या की रचना प्रविधि में भी कुछ अंतर है। इन सबका उल्लेख यहाँ सम्भव नहीं।

इस प्रकार तन्त्र में श्री विद्या और श्री चक्र का महत्व सर्वोपरि गिना जाता है। श्री चक्र की पूजन विधि महत्वपूर्ण है। पूजा दो प्रकार की होती है। बाह्य और आभ्यन्तर। जैसा कि पूव में कहा जा चुका है बाह्य पूजा दुर्लभ है और आभ्यन्तर पूजा समाराध्या। बाह्य पूजा गुरु उपदेशानुसार विधि विधान से ही की जाती है। आभ्यन्तर पूजा अभेद भावना परक है। भावना भी तीन प्रकार की कही गई है—सबल, निष्कल और सबल निष्कल। इनमें निष्कल भावना ही सर्वश्रेष्ठ है। श्री भास्कराचार्य ने इन भावनाओं का विवाद विवेचन किया है। उपयुक्त तीन पूजाओं को ही अपरा पूजा, परा पूजा और अपरापरा पूजा कहा जाता है। ऋतम्भरा प्रसा के उदय होने के अनन्तर परा पूजा का अधिकारी योगी होता है। सौन्दर्य लहरी (श्लोक २५) में इन पूजाओं का उल्लेख है। श्री मच्छकृताचार्य ने 'प्रणाम सयेन सुखमग्निलमाभापणदशा' ही परा पूजा कहा है। महामुनि दुर्वासा के श्री त्रिपुर महिम्न स्तोत्र की स्तुति ही श्री विद्या और श्री चक्र का माहात्म्य स्पष्ट करती है। यही परा पूजा है—

श्री चक्र ध्रुतिमूलकोप इति ते ससार चक्रात्मक  
विख्यात तत्त्वधिष्ठिताशरद्विध उपोत्तिर्भय सद्य  
एतन्मन्त्रमयात्मिका मिररुण श्री सुन्दरीभिव स  
मद्येवैव दय सिद्धयोऽललिते त्व ब्रह्म विद्या शिवे ॥  
श्रीमाताललिताम्ना प्रीयताम् ।

- (१) काली तारा पोडशी च बगला भुवनेश्वरी ।  
धूमा ध्वजा च मातङ्गी भैरवी कमलात्मिका ॥ (सौभाग्य भास्कर)
- (२) वही ।
- (३) इच्छाशक्ति मय पाशमङ्कुश ज्ञानरूपिणम् ।  
क्रियाशक्तिमये वाणधनुषा दधदुग्ज्वलम् ॥

और पिण्डाण्ड का ही सृष्टि पद्म है—सामान्य दृष्टि से यह बन जाता है। (वृषभा श्री यन्त्र का चक्र देखें)

अध्यात्म योग विद्या में देह को श्री चक्र समझ कर भगवती यही परा पूजा है, क्योंकि 'अतंमुख ममाराध्या वहिमुख सु

श्री चक्र में चक्रों की गणना सृष्टि त्रय और सहा से भूपुर त्रय और सहारत्रय में भूपुर (त्रय) से बिन्दु पद्म आगमों में एक दिव्यद्वीप के रूप में भी किया है। चक्र में समुद्र से आवेष्टित यह रत्नद्वीप है जिसमें पल्पवक्ष पारिः नगर के मध्य में नमिहामन पर अनन्त प्रभावोक्त श्री में ही प्रतीक श्री चक्र है, जिसमें सभी देवताओं का आवास। 'श्री चक्रमपि देवेशि मेरु रूप न सशय' ३३ तत्रागमा में सु मिलता है, जहाँ शिवशक्ति संयुक्त रूप में निवास करते हैं सदर्म में दो श्री नगरो का उल्लेख ध्यातव्य है। देवी सागर और मणिपुर का अत्यन्त प्रभावी वणन मिल महामिमान् ।' वहीं रत्न जडित सिंहासन—

'पर पर पाशङ्ग शासीष्टि

अदृष्टपूर्वा दृष्टा सा सुन्द

ब्रह्माण्ड पुराण के ललितोपाख्यान और शिवरहस्य में समुद्र विदाकाश के मध्य में स्थित है जिसके मध्य में कदम्ब वन है। कदयामल तत्र में भी ब्रह्माण्ड के वात के सदृश तांत्रिक साहित्य में श्री पुरो का भी वणन है बाह्य, मेरु शिखर, और क्षीर सागर के मध्य। इसी का वक्ष किया था। ३५ सौ दय लहरी में श्री सुधा ति

श्री विद्या और श्री चक्र के सम्बन्ध में 'हृत् श्री प्रत्यगात्मानन्द ने हल्लेखा की व्याख्या इस प्रकार

हृद्याद्याया शयाना दहरः

हल्लेखा या तनिष्ठा जगद्

हृददेशे या द्रिष्टेरयति र

योगक्षेमाय साऽम्बा शमा

केन्द्र का आश्रय लेकर अणु या विराट में

दहर है सूक्ष्म की पराकाष्ठा। इस दहर में भी उसकी हल्लेखा—अर्थात् मूल शक्ति, चित्रलेखा के रूप इसी से है। तात्पर्य यह है शक्ति विद्यास की वह भी विद्यमान रहती है—इस प्रकार हृत् का आश्रय मौलिक यन्त्र रूप है—स्वाभाविक। शक्ति का निरति की भाषा में हल्लेखा सख्या, परिमाण आदि की 'त्रयोसोम नम्बर' भी नहीं है—तत्र विज्ञान में

- (२३) श्री जपसूत्रम् ।  
 (२४) भावनोपनिषद् (३) ।  
 (२५) सृष्टि का उद्देश (गोपीनाथ बविराज) के आधार पर ।  
 (२६) हिन्दू आइडोनोग्राफी । पुनः —  
     सृष्टि त्रय मेरु चक्र बैलास चाध मेरुत्रयम् ।  
     सहाराख्य महेशानि भूप्रस्तार स्थिति त्रयम् ।  
 इनमे शिलाओ पर श्री चक्र उत्पत्ति रहते हैं और उनकी प्रत्येक दिन दो बार पूजा होती है  
 (२७) सौंदर्य लहरी की टीका—श्लोक ११ ।  
 (२८) वही  
 (२९) मातृ चक्र विवेक—सरस्वती भवन प्रथमाला—वाराणसी ।  
 (३०) विशेष विवेचन के लिए मातृ चक्र विवेक, कामकला विलास, सौंदर्य लहरी की विभिन्न टीकाएँ  
     द्रष्टव्य हैं ।  
 (३१) दि डिवाइन डासर—डा० एस० चम ।  
 (३२) ललिता सहस्रनाम ।  
 (३३) शानाणव—कल्याण के शक्ति अक्ष से उद्घृत ।  
 (३४) चण्डी—११वां खण्ड—श्री हरि प्रसाद शास्त्री का निबन्ध 'मणिद्वीप की संर'—द्रष्टव्य है ।  
 (३५) गोपीनाथ बविराज—महाशक्ति श्री श्री मा—निबन्ध ।  
 (३६) सौंदर्य लहरी—श्लोक ८  
     सुधासिधोमध्ये सुरविटप बाहीपरिवृते  
     मणिद्वीप नीपोषवनवति चित्तमणि गृहे ।  
     निवाऽऽ वारे मचे परमशिव पयङ्क निलया  
     भजति त्वा घन्या कतिचन चिदानन्द लहरीम् ।  
 (३७) श्री जप सूत्रम्—प्रथम खंड श्लोक १२३ ।

### सबभ ग्रन्थ

- (१) कामकला विलास—पुण्यानन्द ।  
 (२) त्रिपुर तापिनी उपनिषद्  
 (३) सौंदर्य लहरी—लक्ष्मीधर, स्वामी श्री विष्णुतीर्थ, श्री अनन्तवृष्ण शास्त्री (अप्रेजी)  
     प० सुब्रह्मण्यशास्त्री (अप्रेजी) श्री कैबल्य शर्मा भाष्यकार ।  
 (४) श्री जपसूत्रम्—पूज्यपाद स्वामी श्री प्रत्यगात्मानन्द सरस्वती ।  
 (५) श्री सहस्रिका—डा० पांडुरंग राव ।  
 (६) कल्याण—उपासना अक्ष ।  
 (७) कल्याण—शक्ति अक्ष ।  
 (८) दि डिवाइन डासर—ए० चम ।  
 (९) बह्वचोपनिषद्—कल्याण उपनिषद् अक्ष  
 (१०) भावनोपनिषद् ।

- (४) सौ-दयं लहरी की टीका । पुनः यही (सौ-दयं लहरी की टीका)
- (५) त्रिपुरा से तात्पर्य ब्रह्मा, विष्णु और शिव से भी ग्रहीत किया जाता है—एवम् ऋक्, यजु और साम से भी । भास्कराचार्य ने यह व्याख्या दी है—अथ श्रीणि पुराणि ब्रह्मा विष्णु शिव शरीराणि यस्मिन् स त्रिपुर पर शिव तस्य सुन्दरी शक्ति ।
- (६) श्री 'भडासुर बघोद्युक्त शक्ति सेना समविता'  
श्री ललिता सहस्रनाम एवम् कल्याण शक्ति विशेषांक—भण्डासुर युद्ध का रहस्य ।
- (७) छादोग्य उपनिषद् १-१-१०
- (८) श्री जपसूत्रम्
- (९) श्री दुर्गा सप्तशती (४-९) ।
- (१०) कुलाणव तत्र ।
- (११) श्री जपसूत्रम् प्रथम खंड १-११६ ।
- (१२) वही, १-११७ ।
- (१३) शक्ति के बिना शिव शव है—यह भाव स्व-द पुराण, सौ-दयं लहरी एवम् अनेकानेक तंत्रों में स्वतः सिद्ध है—यथा

जगत्कारणापन्न शिवो यो मुनि सत्तम ।

तस्यापि सोऽभवच्छक्तिस्तया हीनो निरर्थक । (स्व-द पुराण)

पुनः —

शिव शक्तया युक्तो यदि भवति शक्त प्रभवितु

न चेदेव देवो न खलु कुशल स्प दनुमपि । (सौ-दय लहरी)

आचार्य शंकर ने अनेक स्तोत्रों में यही प्रतिपादित किया है ।

- (१४) कल्याण शक्ति अंक—महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज का वक्तव्य ।
- (१५) कल्याण—उपासना अंक—श्री श्री विद्या—प० योगीन्द्र दत्त शास्त्री का निबन्ध ।
- (१६) द्रष्टव्य मातृ चक्र विवेक, सरस्वती भवन, वाराणसी ।
- (१७) मनु चन्द्र, कुवेर, लोपामुद्रा, मन्मथ, अगस्त्य, अग्नि, सूर्य, इंद्र, स्व-द, शिव और दुर्वासा ।  
वर्तमान में मन्मथ और लोपामुद्रा के सम्प्रदाय प्रचलित हैं ।
- (१८) गोपीनाथ कविराज—'सामरस्य या महामिलन' निबन्ध ।
- (१९) श्रीमद्भागवत में भगवान् वासुदेव का परमरूप समझने के लिए शून्यवत् कल्पना का निर्देश है—  
यत्तदत्र ह्य पर सूक्ष्मशून्य शून्यकल्पित ।  
भगवान् वासुदेवेति य गृणन्ति हि सास्वता । (९-९-३०)

(२०) ललिता सहस्रनाम

(२१) ललिता सहस्रनाम—

(I) श्री महावाग्भव कूटं स्व-रूप मुख पञ्चा ।

(II) कण्ठाप कटि पर्यन्त मध्यकूट स्व-रूपिणी ।

शक्ति कूटं तापन वद्वयो भाग धारिणी ॥

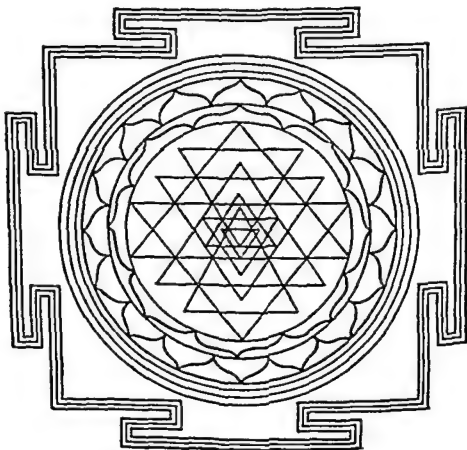
(२२) वादि विद्या का मन्त्रारम्भ ककार से और हादि विद्या का 'हकार' से । वादि विद्या का मन्त्र है 'न ए ई ल ह्रीं ह्रस्व ल ह्रीं सवल ह्रीं और हादि विद्या का है सवल ह्रीं ह्रस्व ल ह्रीं सवल ह्रीं सवल ह्रीं । (अथर्ववेदीय देव्युपनिषद् करयाण उपनिषद् अक्ष के आधार पर) ।

- (२३) श्री जपसूत्रम् ।  
 (२४) भावनोपनिषद् (३) ।  
 (२५) सृष्टि का उद्देश्य (गोपीनाथ कविराज) के आधार पर ।  
 (२६) हिन्दू आइकोनोग्राफी । पुन —  
 सृष्टि त्रय मेरु चक्र बंलास बाध मेरुत्रयम् ।  
 सहाराख्य महेशानि भूप्रस्तार स्थिति त्रयम् ।  
 इनमें दिलाओ पर श्री चक्र उत्पत्ति रहते हैं और उनकी प्रत्येक दिन दो बार पूजा होती है  
 (२७) सौंदर्य लहरी की टीका—श्लोक ११ ।  
 (२८) वही  
 (२९) मातृ चक्र विवेक—मरस्वती भवन ग्रन्थमाला—वाराणसी ।  
 (३०) विशेष विवेचन के लिए मातृ चक्र विवेक, कामकला विलास, सौंदर्य लहरी की विभिन्न टीकाएँ  
 द्रष्टव्य हैं ।  
 (३१) दि डिवाइन डाक्टर—डा० एस० चम ।  
 (३२) ललिता सहस्रनाम ।  
 (३३) शानाणव—कल्याण के शक्ति अक्ष से उद्धृत ।  
 (३४) चण्डी—११वां खण्ड—श्री हरि प्रसाद शास्त्री का निबन्ध 'मणिद्वीप की संर'—द्रष्टव्य है ।  
 (३५) गोपीनाथ कविराज—महाशक्ति श्री श्री मा—निबन्ध ।  
 (३६) सौंदर्य लहरी—श्लोक ८  
 सुधासिंधोमध्ये सुरविटप बाहीपरिवृते  
 मणिद्वीपे नीलोपवनवति चित्तामणि गृहे ।  
 शिवाऽऽ वारे मचे परमशिव पमङ्क निलया  
 भजति एवा ध्याया कतिचन चिदानन्द लहरीम् ।  
 (३७) श्री जप सूत्रम्—प्रथम सट श्लोक १२३ ।

### सर्वम ग्रन्थ

- (१) कामकला विलास—पुण्यानन्द ।  
 (२) त्रिपुर तापिनी उपनिषद्  
 (३) सौंदर्य लहरी—लक्ष्मीधर, स्वामी श्री विष्णुतीर्थ, श्री अनन्तकृष्ण शास्त्री (अग्नेजी)  
 प० सुब्रह्मण्यशास्त्री (अग्नेजी) श्री कंबल्य शर्मा भाष्यकार ।  
 (४) श्री जपसूत्रम्—पूज्यपाद स्वामी श्री प्रत्यगात्मानन्द सरस्वती ।  
 (५) श्री सहस्रिका—डा० पांडुरंग राव ।  
 (६) कल्याण—उपासना अक्ष ।  
 (७) कल्याण—शक्ति अक्ष ।  
 (८) दि डिवाइन डाक्टर—ए० चम ।  
 (९) बह्वचोपनिषद्—कल्याण उपनिषद् अक्ष  
 (१०) भावनोपनिषद् ।

- (११) तांत्रिक वाङ्मय मे शायत दृष्टि—गोपीनाथ कविराज ।  
 (१२) मातृचक्र विवेक—ललिता प्रसाद डग्राल ।  
 (१३) हिंदू तत्त्व विद्यानो इतिहास—श्री नमदाशकर देवशकर मेहता ।  
 (१४) शक्ति सत्रय तत्र (प्रथम भाग)—डा० बी० भट्टाचार्य ।  
 (१५) चंडी पत्रिका के अंक ।  
 (१६) श्री दुर्गासप्तशती ।  
 (१७) कुलाणव तत्र प्रपञ्चसार आदि ।  
 (१८) हिंदू आइकोनोग्राफी—डा० गोपीनाथ राव । ●



श्री यन्त्र

## समग्र अवचेतन : धर्म एवं मनोविज्ञान का समन्वय

प्रो० भवानोशकर उपाध्याय

### विज्ञान एवं दर्शन के विकास से विश्वदृष्टि में समग्रता का दिशाबोध

जवाहर लाल नेहरू विश्वविद्यालय के कुलपति मनीषी डॉ० दीलतसिंहजी कोठारी का जीवन विज्ञान एवं शिक्षा के मध्य सामंजस्य स्थापित करने का रहा है। उन्होंने लेखक वृत्त 'काल गुस्ताव युग' विश्लेषणात्मक 'मनोविज्ञान' शीर्षक ग्रन्थ के आमुष्म म यह स्पष्ट किया है कि 'विज्ञान' विशेषतः भौतिक शास्त्र एवं सृष्टि विज्ञान तथा दर्शन एवं मनोविज्ञान के नवीन दूरगामी विकास से मानव एवं प्रकृति के बीच एक नई चर्चा प्रारम्भ हो गई है, जिससे विश्व दृष्टि में अधिक समग्रता का दिशाबोध हो रहा है तथा इस कारण भौतिक वस्तु एवं चित्त के मध्य एक प्रकार से पारस्परिक लेन-देन का सम्बन्ध स्थापित हो गया है।

### आधुनिक मानवीय चिन्तन पर भावस, फ्रायड एवं युग के विचारों का दूरगामी प्रभाव

उपयुक्त डॉ० कोठारी के 'दो शब्द' के सन्दर्भ में यह उल्लेखनीय है कि आधुनिक मानवीय चिन्तन पर निस्सन्देह भावस, फ्रायड एवं युग के विचारों का बड़ा दूरगामी एवं गहरा प्रभाव पड़ा है। काल भावस के 'द्विद्वात्मक भौतिकवाद' के सिद्धांत में सम्पूर्ण मानव समाज की अथर्व्यवस्था सामाजिक संरचना एवं अनेक राष्ट्रों के प्रशासकीय तंत्रों में अभूतपूर्व बदलाव आ गया है। इसी तरह भावस के बाद प्रसिद्ध मनोचिकित्सक डॉ० सिगमंड फ्रायड ने यह नवीनतम खोज की है कि मानव मन एक अखण्ड इकाई नहीं है, अपितु मानवीय मन को 'चेतन एवं अवचेतन' सज्ञक दो सभागों में बाटा जा सकता है, जिसमें अवचेतन सभाग का विशेष महत्व है। मन के अवचेतन सभाग की खोज से न केवल चिकित्सा शास्त्र एवं मनोविज्ञान के क्षेत्र में ही, अपितु नान, विज्ञान, धर्म आचरण, साहित्य, संस्कृति, कला एवं इतिहास आदि मानव जीवन सम्बन्धी सभी क्षेत्रों पर बहुत व्यापक एवं गहरा प्रभाव पड़ा है और इस प्रकार मानवीय-व्यक्तित्व के सभी आधार ही अब बदल गए हैं। फ्रायड के बाद युग जो ज्यूरिख के मनोविश्लेषक एवं मनोरोग चिकित्सक अपने लगभग २० वर्ष युजुग डा० फ्रायड के अनुवर्ती माने जाते हैं। युग ने अवचेतन की खोज के काय को फ्रायड से आगे बढ़ाते हुए सन १९१२ ई० में 'दि साइकोलॉजी आफ दि जनकाशस' शीर्षक ग्रन्थ का प्रकाशन किया, जिससे फ्रायड द्वारा पूर्व निर्धारित स्वरूप एवं उसकी उपादेयता के वाक्य उल्लेखनीय परिवर्तन हो गया है। फ्रायड की मान्यतानुसार चित्त का अवचेतन सभाग तो मानव समाज में अस्वीकृत विचारों वृत्तियों एवं भावनाओं का एक निरर्थक कूड़ा कंकट का ढेर था और जो चेतन स्तर से व्यक्ति द्वारा दमित, विस्मृत एवं अवाञ्छनीय विचारों, क्रियाओं एवं भावनाओं का एक अकल्याणकारी अनियंत्रित गोदाम माना जाता था, उसको युग ने मानवचित्त के उसी अवचेतन सभाग को अत्यन्त महत्वपूर्ण, बाह्य जगत एवं अंतर्जगत के बीच का एक 'सेतु' माना है तथा उसे चित्त के माध्यम से वाह्य जगत से अंतर्जगत का मुख्य प्रवेश द्वार माना है। फ्रायड के अनुसार चित्त के अवचेतन सभाग को चेतन स्तर पर जो



विचार-प्रवृत्तियाँ एवं भावनाएँ एवं इच्छाएँ मानव समाज द्वारा अमग्न एवं अकल्याणकारी एवं निरपेक्ष मानी जाती थीं, उन्हें युग न मानव समाज की मृजनात्मक, महज वृत्तियों, प्रवृत्तियाँ एवं आकांक्षाओं का एकमात्र महज स्वतः स्रोत एवं रत्न भण्डार माना है। जहाँ पर व्यक्ति मानव समाज तथा व्यक्ति के मानवीय एवं पूर्व पुरस्कारों के अनुभव-गम्य ज्ञान-विज्ञान का ज्ञान-जनकाने शाश्वत अनुभवों का भण्डार है। इस दृष्टि से युग ने चित्त के अवचेतन समाज को मानवजीवन के स्वतः विकास के लिये परम उपयोगी, कल्याणमय एवं शाश्वत मनातन गजाना या रत्न भण्डार माना, जिसकी महज अविन्यक्ति धर्म, मस्तिष्क, साहित्य वाक्य एवं कलाकृतियों के माध्यम स्वतः-प्रसूतित एवं विवक्षित होनी रहनी है।

### कार्ल गुस्ताव युग के जीवन एवं लेखन का संक्षिप्त परिचय

यूरोप की रमणीय प्रकृति स्पली स्विट्जरलैंड के बर्नविल नामक एक छोटे से गाँव में एक आदम पादरी परिवार में कार्ल गुस्ताव युग का जन्म दिनांक २६ जुलाई, १८७५ ई० में हुआ, जहाँ पर उसकी प्रारम्भिक शिक्षा हुई और उसने सन १९०० में बेसल नगर में चिकित्सा शास्त्र में स्नातक परीक्षा उत्तीर्ण की। बचपन से ही युग की अनहोनी एवं रहस्यमय घटनाओं के प्रति गहरी अनिच्छा थी। उन्होंने मेडिकल डिग्री प्राप्त करने के बाद 'रोगी के शरीर में पूर्वजों का आगमन' शीर्षक विषय पर डाक्टरेट के लिये एक थीसिस ज्यूरिख विश्वविद्यालय में लिखा। और चिकित्साशास्त्र में डाक्टरेट की उपाधि प्राप्त करने के बाद ज्यूरिख के ही एक मानसिक चिकित्सालय में सहायक प्राध्यापक एवं मनोविश्लेषक के पद पर अपनी सेवाएँ प्रारम्भ की और मन् १९६१ में मृत्युपर्यन्त ज्यूरिख में ही अत्यन्त मनोरोगियों की चिकित्सा एवं तत्सम्बन्धी अनुसंधान कार्यों में पूरी निष्ठा एवं ईमानदारी से मानव समाज की सेवा एवं उपचार में अपना जीवन लगा दिया।

इस प्रकार युग ने एक भारतीय ऋषि की तरह अपना सम्पूर्ण जीवन मानव जाति की सेवा में, पूरी निष्ठा और लगन के साथ व्यतीत किया। सन् १९०२ में युग ने पेरिस जाकर डॉक्टर पीयरे जने तथा ज्यूरिख के ही मनोवैज्ञानिक डॉक्टर ई० ब्लूअनर के साथ अनुसंधान कार्य सम्पादित किया और १९०५ में वह ज्यूरिख विश्वविद्यालय में उच्च चिकित्सक के पद पर नियुक्त हुये, किन्तु १९०९ में युग ने जब यह अनुभव किया कि उच्च चिकित्सक के पद पर बने रहने से उनसे अनुसंधान कार्य में बाधा उपस्थित होनी है, तब उन्होंने यह पद त्याग दिया। सन् १९०७ में युग की भेंट विन्या के मास्को मनोचिकित्सक डॉ० मिगमड फ्रायड से हुई जो गहरी मैत्री में, फ्रायड के निधन तक निरन्तर बनी रही। सन १९११ में फ्रायड की सहमति से इंटरनेशनल साइकोअनेलेटिकल सोसायटी की स्थापना की गई और युग को इस मस्यान का अध्यक्ष चुना गया। सन् १९१२ में युग ने अवचेतन सम्बन्धी अपने अनुसंधान कार्य को आगे बढ़ाया और १९१२ में युग ने 'द साइकोलॉजी आफ दि अनबालन्स' शीर्षक ग्रन्थ का प्रकाशन किया जिससे समूचे यूरोप एवं विश्व में एक अजीब सा तहलका मच गया। इस पुस्तक से फ्रायड एवं युग के अवचेतन सम्बन्धी विचारों का मौलिक मतभेद सब जग जाहिर हो गया। युग ने फ्रायड द्वारा प्रतिपादित मन का अवचेतन तथा चेतन इन दो सभागों में विभाजन को तो यथावत् स्वीकार किया किन्तु अवचेतन के स्वरूप के बारे में फ्रायड तथा युग के विचारों में मतभेद सुस्पष्ट हो गया। फ्रायड ने काम (सेक्स) को ही मानवीय मूल सहजवृत्ति माना जिसको युग ने उसे फ्रायड का प्रतिवाद मानते हुए 'लिविडो' यानी जीवनच्छा को ही मानवीय जीवन का मूलधार एवं प्रमुख सहजवृत्ति माना और इस प्रकार युग ने फ्रायड प्रतिपादित मनोविश्लेषण पद्धति के समान्तर विश्लेषणमय मनोविज्ञान पद्धति को स्थापित एवं

संचालित किया, अतः फायड के स्कूल को 'वियना स्कूल' तथा युग की पद्धति को 'ज्यूरिख' स्कूल कहा जाता है। सन् १९२० में युग ने 'साइकोलोजिक टाइम्स' शीपक ग्रन्थ का प्रकाशन किया जिसके अंतर्गत मानव समाज की वृत्ति एवं स्वभाव के आधार पर आठ वर्गों में बाँटा गया है। इसके बाद तो युग ने अपने अध्ययन, उपचार, सगत अनुभवों एवं अत्यंत मौलिक अनुसंधानों के आधार पर लगभग १४० रिमर्च पेपर्स या ग्रन्थों का प्रणयन किया। फायड और युग ने क्रमशः वियना एवं ज्यूरिख के अलावा अथ यूरोपियन देशों एवं समुक्त राज्य अमेरिका के विशिष्ट विश्वविद्यालयों, महाविद्यालयों एवं विद्वानों के समूहों में कभी साध-साध अथवा कभी अलग-अलग भाषण दिये हैं। युग के कुछ ग्रन्थ सीधे अंग्रेजी भाषा में भी प्रकाशित हो चुके हैं। फायड एवं युग के मूल जर्मन रिसर्च निबंधों के अंग्रेजी भाषा में प्रमाणित अनुवाद भी प्रकाशित हो चुके हैं। सन् १९६१ में युग की अंतिम रचना 'दि मेमोरीज, ड्रीम्स एण्ड रिफ्लेक्शंस ऐज रेकॉर्डेड बाई अनिल जैफ्री' प्रकाशित की गई है। युग कृत लगभग १४० ग्रन्थों में से लगभग ५० पुस्तकों का अंग्रेजी में अनुवाद प्रकाशित हो चुका है। जो 'सी जी जुग के समग्र ग्रन्थ' शीपक वीस जिल्दों में पेंथोन बुकाज या वोलिंगन सीरीज में प्रकाशित हुई है। युग ने सुदूरवर्ती दक्षिण अफ्रीका, अमेरिका एवं भारत की भी यात्राएँ कीं। युग ने अनेक आदिम जातियों की वस्तुता में जाकर, उनके रहन सहन, स्वभाव, आचरण, रचि परम्पराओं, रिवाजों, धार्मिक आस्थाओं, तथा उनके अथ विश्वासों, मिथकों तथा उनमें प्रचलित दंतकथाओं पर भी उत्तरेखनीय अनुसंधान कार्य किया। १९३७ में कलकत्ता विश्वविद्यालय की स्वर्णजयंती के अवसर पर भारत सरकार के निमन्त्रण पर युग का आगमन भारतवर्ष में भी हुआ, और उन्हीं वनारस हिन्दू विश्वविद्यालय, अलीगढ़ मुस्लिम युनिवर्सिटी तथा कलकत्ता विश्वविद्यालय में आमंत्रित कर डाक्टरेट की मानद उपाधि से यथाविधि सम्मानित किया गया। इस लेखक का भी वनारस विश्वविद्यालय में आयोजित युग के सम्मान समारोह में शरीक होने का सद्भाग्य है।

सन् १९५८ में युग को ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय से मानद डाक्टर आफ साइंस की उपाधि से सम्मानित किया गया। सन् १९४५ में युग की ७०वीं वयगांठ के प्रसंग पर ज्यूरिख विश्वविद्यालय ने भी उन्हें मानद डाक्टरेट की सर्वोच्च उपाधि से अलंकृत कर सम्मानित एवं पुरस्कृत किया।

युग ने प्रसिद्ध भारतविद श्री हेनरिख जिमर के साथ अध्ययन करते हुए भारतीय कलाकृतियों की अनुपम व्याख्याएँ प्रकाशित की हैं तथा सन् १९४३ में उनके सहयोगी जिमर की असामयिक मृत्यु के बाद उन्होंने उनकी कृतियों के सम्बन्ध में प्रस्तावना के रूप में उनके प्रति श्रद्धा व्यक्त की है। युग ने प्रसिद्ध हगेरियन भाषाविद तथा पुराणविशारद डाक्टर काल केरेनयी के सह सम्पादन में 'मिथक-विज्ञान पर निबंध' का सन् १९४२-४३ में दो भागों में, प्रकाशन किया है। सन् १९४८ में युग ने ज्यूरिख में ही 'सी० जी० युग सत्या' की स्थापना करते हुए सन् १९६१ में अपनी मृत्यु तक इस महान सत्या का कार्य संचालन सम्पन्न करते अपने अनुसंधान कार्यों को समूचे विश्व में प्रसारित किया है।

निस्सन्देह काल गुस्ताव युग का सम्पूर्ण जीवन एक भारतीय श्रद्धि की तरह व्यतीत हुआ है। युग ने अपनी मृत्यु तक सर्वत्र एवं सबत्र भारत के प्रति अपनी गहरी समझ एवं विनययुक्त सहो निष्ठा को ही अभिव्यक्त किया है।

**युगीय विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान मानवीय अनुभवों की व्याख्या है**

युगीय विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान मानवीय अनुभवों की व्याख्या है। स्वयं युग लगभग ६० वर्षों तक हजारों लाखों व्यक्तियों के सम्पर्क में आये, उन्होंने हजारों, लाखों अपने रोगियों के दुःख दद एवं

उनके सुख दुःख एवं उनकी जीवन सम्बन्धी विभिन्न समस्याओं को गुनन समझने तथा उनके निराकरण, उपचार और चिकित्सा करने में अपना सम्पूर्ण जीवन तथा दिया है। यह केवल एक सफल मनोविश्लेषक एवं सहृदय मनोरोग चिकित्सक ही नहीं थे, अपितु यह गम्भीर अध्येता, बहुश्रुत अध्ययनकर्ता, एवं एक ईमानदार अनुसंधानकर्ता भी थे। उन्होंने ज्यूरिख स्थित चिकित्सालय में अपने जीवन का अधिकांश काल व्यतीत किया और यदा यदा अवसर निकालकर उन्होंने यूरोप के अन्य देशों तथा समुक्त राज्य अमेरिका के सुदूरवर्ती प्रदेशों तथा दक्षिण अमेरिका एवं भारत के विभिन्न नगरों में जाकर वहाँ के जनसाधारण, विद्वानों एवं चिकित्सकों से प्रत्यक्ष भेंट कर उनके साथ गम्भीर विचार विमर्श करते हुए, मानवीय अनुभव तान सम्पादित किया। इस प्रकार युग द्वारा सम्पादित ज्ञान एवं अनुभव अत्यन्त विस्तृत, असीम, गहन एवं जटिल है जिसकी मक्षिप्त रूपरेखा भी प्रस्तुत करना बड़ा कठिन कार्य है। फिर भी जिस प्रकार सम्पूर्ण दुनिया का नक्शा एक बागज में दर्शाया जा सकता है, उसी प्रकार युगीय विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान के मानवीय अनुभवों के आधार पर व्याख्या या विवेचन किया जा सकता है। युग ने बड़े मौलिक ढंग से मानवीय अनुभवों के विभिन्न अर्थों को समझने एवं उन्हें वस्तुनिष्ठ रूप से वर्णित करने की वैज्ञानिक परम्परा का ही निर्वाह किया है। इस क्रम में किसी नए सिद्धांत, धर्म, सम्प्रदाय या किसी बौद्धिक अथवा नैतिक अथवा आध्यात्मिक नए मार्ग का प्रणयन नहीं किया है, और उन्होंने अपने निष्कर्षों को भी अतिम सत्य माने जाने का न कोई आग्रह ही व्यक्त किया है। इसलिये युगीय विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान किसी वर्ग, जाति, देश अथवा किसी काल विशेष की किसी रुढ़ि, परम्परा, सम्प्रदाय या विचार से बाधित नहीं है, अपितु युगीय लेखन में प्राचीन आदिमकालीन एवं अर्वाचीन तथा पूर्वीय व पश्चात्य अनेक जातियों के जीवन व्यवहारों, आचरणगत स्वभावों, धार्मिक विधियों एवं उनके क्रियाकलापों की सहज सरल व्याख्या मात्र हैं, जिसमें किसी प्रकार की कट्टरता, रुढ़िग्रस्तता या दुराग्रह के लिए कोई स्थान ही नहीं है। युगीय मनोविज्ञान का उद्देश्य या प्रयोजन सभी मानव समूहों, जातियों एवं समग्र जनता के बीच परस्पर आपसी साहचर्य, सहयोग एवं एक दूसरे के बीच आपसी समझ एवं सामंजस्य स्थापित करने का प्रयत्न ही रहा है ताकि समाज एवं मानव समूहों और राष्ट्रों के बीच सह-अस्तित्व तथा एक दूसरे के भिन्न भिन्न विचारों के वावजूद उनके बीच पारस्परिक मैत्री, समझ, सहोदर एवं भाईचारे की भावनाओं का सहज विकास हो सके।

युग ने अपनी पद्धति को स्पष्ट करते हुए फ्रायड द्वारा प्रयुक्त शब्द 'मन' एवं 'मानसिक' के बजाय नवीन सज्ञा चित्त (साइके) एवं 'चित्तीय' का उपयोग किया है। युग द्वारा प्रयुक्त शब्द चित्त पतञ्जलि के योग-सूत्र के प्रथम चरण 'चित्तवृत्ति निरोध योग' के अनुरूप या सादृश्य-सूचक है। युग की मान्यता है कि चित्त के दो सभाग अवचेतन एवं चेतन हैं, जो यद्यपि परस्पर विरोधपूर्ण हैं किन्तु इनके बीच कोई अभेद्य दीवार नहीं है, अतः चेतन और अवचेतन के बीच चित्तीय प्रवाह निरन्तर स्वतः बना रहता है, जो परस्पर अदला-बदली करता रहता है। युग की यह मान्यता है कि चेतन एवं अवचेतन दोनों का पृथक् अस्तित्व होने पर भी इनको एक दूसरे का पूरक या प्रतिपूरक ही माना जाना योग्य है। चित्त के चेतन एवं अवचेतन सभाग की अंतर्वस्तु लिबिडो (जीवनेच्छा या जिजीविषा) का स्वतः निरन्तर प्रवाह बना रहता है तथा इनके बीच अदला-बदली होने से चित्त की इकाई बनी रह पाती है। युग ने फ्रायड द्वारा प्रतिपादित मन के चेतन एवं अवचेतन सञ्चक दो विभागों में विभाजित होने के सिद्धांत को यथावत स्वीकार किया है। किन्तु फ्रायड द्वारा प्रतिपादित 'लिबिडो' को कामजय मुख माने जाने के बजाय युग ने 'लिबिडो' चित्तीय प्रवाह की जीवनेच्छा के रूप में परिभाषित किए जाने पर आग्रह किया है। इस प्रकार चित्त के

निरंतर बने रहने के चित्तीय प्रवाह को, ऊर्जा, जीवनेच्छा या जीवन शक्ति प्रवाह कहा जाना अधिक उपयुक्त है।

जिस प्रकार समुद्र में ज्वारभाटे का स्वतः सहज क्रम है, उसी तरह चित्तीय स्तर पर जीवनेच्छा या ऊर्जा का स्वतः प्रवाह निरंतर होता रहता है और चेतन की अतर्बन्तु अवचेतन की ओर तथा अवचेतन अतर्बन्तु चेतन की ओर स्वतः सहज प्रवाहित होती रहती है। जब चेतन का प्रवाह समुद्र के किनारे की ओर होता है तो उसे बहिर्मुखी अभिवृत्ति कहते हैं तथा जब चित्तीय प्रवाह की अभिवृत्ति समुद्र के अंदर की ओर होती है तब उसे अन्तर्मुखी अभिवृत्ति कहते हैं। और यह दोनों अभिवृत्तियाँ स्वतः सहज क्रम में बनी रहती हैं। इसी तरह चित्त के चेतन सभाग में चार प्रकार की क्रियाएँ होना पाया जाता है। जिन्हें चित्तन, भावना, सवेदन तथा अतः प्रज्ञा कहा गया है। युग ने दो अभिवृत्तियाँ एवं चार त्रियाओं के आधार पर सम्पूर्ण मानव-समूह का विभाजन आठ वर्गों में किया है। युग द्वारा सन् १९१२ में यह मनोवैज्ञानिक वर्गीकरण यों किया गया—

- १ बहिर्मुखी चित्तन प्रधान व्यक्तित्व वर्ग
- २ अन्तर्मुखी चित्तन प्रधान व्यक्तित्व वर्ग
- ३ बहिर्मुखी भावना प्रधान व्यक्तित्व वर्ग
- ४ अन्तर्मुखी भावना प्रधान व्यक्तित्व वर्ग
- ५ बहिर्मुखी सवेदन-प्रधान व्यक्तित्व वर्ग
- ६ अन्तर्मुखी सवेदन प्रधान व्यक्तित्व वर्ग
- ७ बहिर्मुखी अतः प्रज्ञा प्रधान व्यक्तित्व वर्ग
- ८ अन्तर्मुखी अतः प्रज्ञा प्रधान व्यक्तित्व वर्ग

युग ने आगे जाँकर दृढतापूर्वक यह प्रतिपादित किया है कि जीवनेच्छा एक प्राकृतिक शक्ति या ऊर्जा है जिसके कारण व्यक्ति मात्र के जीवन की स्थिति तथा गति बनी रह पाती है और इस जीवनेच्छा शक्ति का उपयोग स्वतः सहज रूप से बना ही रहता है। किन्तु जीवनेच्छा के उपयोग के अलावा यदा-वदा जो जीवन शक्ति अतिरिक्त अवशेष बची रहती है, उसका उपयोग सृजनात्मक प्रकार से कला, साहित्य और सांस्कृतिक कार्यों में यदा-कदा किया जाता रहा है। कला, सृष्टि, दर्शन एवं धर्म को अवचेतन स्तरीय अतः प्रज्ञा का स्वतः सहज परिणाम कहा जा सकता है।

श्री बाल गुस्ताव युग ने चित्त के चेतन सभाग को समुद्र में उभरे हुए एक टापू की तरह व्याख्यायित किया है। पानी पर उभरे सभाग को चेतन तथा जल में डूबे सभाग को अवचेतन सभाग कहा जा सकता है। बृहदाकार अवचेतन सभाग को युग ने आगे जाकर पुनः दो खंडों में विभाजित किया है। बृहदाकार अवचेतन के ऊपरी हिस्से को युग ने व्यक्तिगत अवचेतन कहा है जो व्यक्ति विशेष के भूत कालीन अनुभवों, स्मृतियों या विस्मृति का रूप है। युग ने यह प्रमाणित किया है कि व्यक्तिगत अवचेतन के मूलधार में सामूहिक अवचेतन का रहस्यमय विराट गहन स्तर है। जिसमें व्यक्ति ही नहीं अपितु उसके माता पिता, पूज्य, परिवार, जाति, राष्ट्र तथा उसके आदिम मानव—पुरुषे तथा उसके पशु पुरखों आदि के जीवन अनुभवों की छाया या निशान है। युग ने व्यक्तित्व के गहनमय मूलधार की शक्ति को 'आर्कटाइपल' प्रारूप कहा है, जिसके प्रथम मूलधार को आद्य मातृशक्ति (शिवा) तथा इसके श्री निचले स्तर पर स्थित शक्ति को सनातन ज्ञान पुरुष (शिव) कहा है, जो आत्मा का ही सगुणात्मक रूप है।

## धर्म एवं मनोविज्ञान

वृत्तिपय विद्वान धर्म को मनोवैज्ञानिक खोज की दृष्टि से महत्वहीन मानते हैं। उनका यह तर्क है कि धर्म जो एक ईश्वर या सब-व्यापक सत्य या शक्ति के प्रति आस्था पर आधारित है, उसका विवचन तक संगत विज्ञान से हो ही नहीं सकता। और किसी अज्ञात शक्ति के प्रति विश्वास या आस्था रखना जाना तो विज्ञान की दृष्टि से सहज एक अ-धविश्वास प्रस्त विचार मात्र है। फ्रायड तथा अल्फ्रेड एडलर की मायतानुसार धर्म को क्रमशः सहज काम वृत्ति एवं सहज जैविक वृत्ति का केवल उदात्त (सुलीमेटेड) स्वरूप माना गया है। किन्तु युग ने धर्म को न तो शैशव कालीन कामजय वृत्ति के दमन का परिणाम माना है, और न धर्म को एडलर द्वारा प्रतिपादित किसी हीन अथवा उच्च मानवीय ग्रथियों की अभिव्यक्ति या उजागर स्वरूप ही माना है। युग ने तो धर्म या अध्यात्म को मानवीय अवचेतन स्तरीय क्रियात्मक एवं सृजनात्मक शक्ति की स्वतः सहज उच्छल अभिव्यक्ति ही माना है। इस प्रकार युग ने यह सुस्पष्ट करने का प्रयत्न किया है कि धर्म न तो जैविक वृत्ति का कोई परिणाम है और न किसी दमन का ही प्रतिफल है। युग ने यह प्रतिपादित किया है कि धर्म न तो किसी दमित भाव या सविशेष वृत्ति की अभिव्यक्ति है। अध्यात्म एवं सृजन प्रत्येक व्यक्ति की सहज क्षमता है, जो न तो उसकी कोई बचाव वृत्ति है और न इसे कोई रूपांतरण प्रक्रिया या बदलाव ही माना जा सकता है। युग की मायतानुसार धर्म एवं अध्यात्म वृत्ति मानवीय चित्त की सर्वोत्कृष्ट उपज या सहज उबार है जिससे स्वतः सहज व्यक्तित्व का विकास होते हुए मानव ईश्वरत्व की ओर आगे बढ़ता ही रहता है। और इस प्रकार व्यक्ति का यह क्षण-भंगुर नश्वर शरीर या तन मन और चित्त स्वतः सहज विवसित होते हुए शाश्वत सनातन आत्मा में ही रूपांतरित हो जाता है।

युग ने फ्रायड द्वारा प्रतिपादित मन के दो सभाग चेतन एवं अवचेतन की स्थिति को यथावत स्वीकार करते हुए पूव प्रयुक्त शब्द 'मन' के बजाय चित्त का उपयोग किया है किन्तु मन या चित्त के अवचेतन सभाग की अवस्तु के स्वरूप या प्रकृति के बारे में फ्रायड एवं युग के बीच गहरा मतभेद रहा है। जहाँ फ्रायड ने अवचेतन को केवल निरर्थक बूझा-बकट का ढेर माना है वहाँ युग द्वारा अवचेतन सभाग को मानवीय अनुभवों से पुष्ट अत्यंत उपयोगी, सृजनात्मक एवं कल्याणकारी तत्वों का रत्न भंडार ही कहा गया है। जो समूची मानव जाति की शक्ति, श्री एवं समृद्धि का स्रोत है। धर्म, संस्कृति कला, साहित्य एवं वाग्य को युग ने अवचेतन की ही सहज अभिव्यक्तियाँ माना है। व्यक्ति के ही अवचेतन सभाग को धर्म से ओत प्रोत माना गया है जो शाश्वत सनातन कालीन होने के साथ ही साथ निरंतर स्वतः विवसित रूप में ही रूपांतरित होता है। अवचेतन चित्त के भी युग ने दो स्तर या खण्ड होना माना है। अवचेतन की ऊपरी सतह या स्तर को उसने वैयक्तिक या व्यक्तिगत अवचेतन कहा है तथा इसके गहन एवं निचली सतह या स्तर को सामूहिक या समग्र अवचेतन के नाम से व्याख्यायित किया है। सामूहिक अवचेतन की ही अभिव्यक्ति धर्म, दर्शन, वाग्य, कला अथवा सृजनात्मक क्रिया शक्ति के रूप में होती है जो बड़ी उपयोगी एवं कल्याणकारी होती है। वस्तुतः चेतन तो अवचेतन का प्रतिफल या परिणाम मात्र है। युग ने अवचेतन के मूलधार को 'आर्केटाइप' माना है और इस मूल प्रारूप के भी दो रूप हैं जिनको युग ने आद्य मानुषि (गिवा) तथा सनातन मान पुरुष (गिवा) कहा है। आर्केटाइपल अनुभव की ही ईश्वर कहा जा सकता है जिसको भारतीय चिन्तन परम्परा में ब्रह्मा (जनक) विष्णु (रक्षक) एवं महेश्वर या महेश या महादेव (सहारकृती) कहा गया है। युग ने अंत में जाकर यह भी व्याख्यायित किया है कि ईश्वर के रूप में आर्केटाइपल अनुभव में सा चेतन एवं अवचेतन का सारा भेद ही मिट जाता है तथा चेतन अवचेतन का

द्वैत ही अद्वैत में रूपान्तरित हो जाता है जिसको आत्मा कहा गया है। इस प्रकार स्वतः सहज विकास के क्रम में आत्मा की स्थिति है, जो मानवीय जीवन की अन्तिम परिणति है। निस्सन्देह कतिपय विद्वान् युग की एक चिकित्सक एवं मनोविश्लेषक के बजाय एक दार्शनिक मानते हैं जबकि युग स्वयं की एक विनम्र वैज्ञानिक ही मानता है। निस्सन्देह काल गुस्ताव युग एक दार्शनिक हैं, जिन्होंने दुनिया के सामने एक वैज्ञानिक होने का मुखौटा अपने चित्त के चेतन स्तर पर जाने अनजाने अपना लिया है।

## युग एवं भारतीय चिन्तन में सादृश्य

भारतीय ऋषि तुल्य काल गुस्ताव युग का यद्यपि जर्मन स्विटजरलैंड में हुआ किन्तु उनका समूचा व्यक्तित्व भारतीयता से ओत प्रोत था और युग ने भारतीय चिन्तन के प्रति गहरी श्रद्धा एवं सही समझ का परिचय दिया है। युग की भारत के प्रति व्यक्तपन से अतः समय तक न केवल श्रद्धा एवं गहरी समझ ही रही है अपितु युग की भारत के सम्बन्ध में जो रचनाएँ प्रकाश में आयी हैं, जिनमें युग का भारतीय वातावरण, संस्कृति, दर्शन, धर्म, परम्परा एवं चिन्तन का गहरा परिचय प्राप्त होता है और युगीय चिन्तन एवं भारतीय चिन्तन में एक गहरी सादृश्यता या समानता भी दृष्टिगोचर होती है। युग द्वारा रचित भारत सम्बन्धी ६ लेखों का संक्षिप्त सारांश निम्नानुसार है —

योग एवं पश्चिम (योग एण्ड दि वेस्ट) शीर्षक लेख युग की भारत सम्बन्धी प्रथम रचना है जिसका प्रकाशन 'प्रबुद्ध भारत' क्लब द्वारा फरवरी, १९३६ के अंक में श्री रामकृष्ण शताब्दी समारोह के अवसर पर किया गया। इस आलेख में चिन्तन के क्षेत्र में यूरोप तथा भारत के बीच पारम्परिक सम्बन्धों पर पर्याप्त प्रकाश डाला गया है। युग ने यह प्रतिपादित किया है कि यद्यपि पिछले करीब दो हजार वर्षों से यूरोप एवं भारत का सम्बन्ध रहा है। और यूरोप भारतीय योग के अदभुत करिश्मों एवं उसकी दृढ़ कथाओं से परिचित रहा है किन्तु पिछले सौ वर्षों से पाश्चात्य विद्वानों ने भारतीय चिन्तन के प्रति व्यवस्थित रचि लेना शुरू किया। इस क्रम में फ्रेंच विद्वान् पूर्सा द्वारा भारतीय उपनिषदों की व्याख्या का प्रकाशन तथा ऑक्सफोर्ड के विद्वान् मैक्समूलर द्वारा अनूदित ग्रन्थों का प्रकाशन, तथा मैडम ब्लॉक्स्की द्वारा संचालित पियेसोफिकल सोसाइटी के आन्दोलन की सविशेष भूमिका रही है।

काल गुस्ताव युग ने यह स्वीकार किया है कि वर्तमानकालीन यूरोपियन राष्ट्रों ने यद्यपि विज्ञान एवं तकनीकी क्षेत्र में अभूतपूर्व तरक्की की है किन्तु इसके साथ समूचे यूरोपियन राष्ट्रों में नैतिकता, आचरण एवं धर्म के क्षेत्रों में निम्न स्तरीय गिरावट भी नजर आती है जिससे समूचे विश्व में आपसी ईर्ष्या एवं स्वाध-वृत्ति के बढ जाने से सम्पूर्ण विश्व एक भीषण ज्वालामुखी के मुँह पर बैठ गया है और सबत्र भीषण नर संहार और सम्पूर्ण मानव समाज के सवनाश की जो गम्भीर आशंका हो गई है उसमें युग की भाग्यता है कि केवल भारतीय योग से ही इस विनाशकारी समस्या का नियन्त्रण या निपटारा किया जा सकता है। इस प्रसंग में युग ने भारतीय योग की समझने तथा उसे समझाने की कोशिश की है। योग निस्सन्देह तन तथा मन का सम्यक् मिलन है इस सम्बन्ध में युग ने श्री पातञ्जल योगसूत्र एवं श्री भगवद्-गीता का भी सहारा लेना आवश्यक समझा है। (सम्पूर्ण ग्रन्थावली पृ० ५२९-३७)

युग कृत भारत सम्बन्धी दूसरा निबन्ध 'भारत की स्वप्नवत दुनिया' प्रकाशन सन १९३८ में युग के भारत आगमन के प्रसंग में हुआ, और यह निबन्ध सन् १९३८ में एशिया-यूनायटेड के अंक से उद्धृत किया गया है। इस लघु निबन्ध में युग ने यह प्रतिपादित किया है कि एक भारतीय ही सच्ची दुनिया का निवासी है। जिसका सम्पूर्ण जीवन ही जीवन्त एवं प्रयोजनीय है। जबकि आज पाश्चात्य जगत का प्राणी

तो एक अभाव प्रस्त पागलपाने का वादी है जो अपने ही अभावों की प्रतिपत्ति हेतु बेहद परेशान एवं भटकन में पड़ा हुआ है। सन १९३८ की भारत यात्रा के दौरान में युग ने यहाँ के अनेक विद्वानों एवं सुसंस्कृत महिलाओं से भेंट कर उनकी सहज वेशभूषा तथा सरल व्यवहार एवं उच्चतम आचरण के प्रति अपनी हार्दिक श्रद्धा एवं प्रशंसा व्यक्त की है। (सम्पूर्ण प्रयावली, पृ० ५१५-५२५)

‘भारत से हम क्या सीखें’ शीर्षक तीसरा लेख भी ‘पूजा’ से प्रवाहित एशिया के फरवरी, १९३९ अंक से उद्धृत किया गया है। प्रस्तुत लेख में युग ने भगवान बुद्ध की भारत का सबसे तेजस्वी देदीप्यमान प्रकाश माना है जिन्होंने सम्पूर्ण मानवजाति के उद्धार हेतु गान एवं दर्शन का अदभुत सामंजस्य प्रस्तुत किया, किन्तु इस दिव्यतम प्रकाश को कुछ वर्षों के बाद ही भारत से सवया विलुप्त हो जाना पड़ा और बौद्ध मत भारत से अग्र फल गया। युग ने इस गम्भीरतम दुःखद घटना के कारणों की विस्तृत विवेचना प्रस्तुत की है। (सम्पूर्ण प्रयावली, पृ० ५२५-३०)

‘भारत के ऋषि’ शीर्षक, से युग का चौथा लेख है जिसका प्रकाशन युग के परम आत्मीय मित्र स्वर्गीय डाक्टर हेनरिख जिमर द्वारा दक्षिण भारत के सत श्रेष्ठ श्री रमण महर्षि सम्बंधी उनकी १६७ पृष्ठीय पुस्तक की भूमिका के रूप में लिखे गए लेख का पुनः प्रकाशन है। प्रस्तुत लेख में युग ने अपने १९३८ में भारत आगमन के अवसर उनकी रमण महर्षि के साथ भेंट नहीं कर पाने का पश्चात्ताप प्रकट किया है। और युग ने भारत भूमि के दिव्य वातावरण में पले भारतीय सत्ता, योगियों, ऋषियों एवं अध्यात्म पुरुषों के प्रति बड़ी श्रद्धा के साथ प्रशंसा व्यक्त की है तथा श्री रमण महर्षि के प्रति तथा भारतीय आध्यात्मिक जीवन (The spiritual life of India) के प्रति सम्मान एवं बड़ी आस्था प्रकट की है।

‘पूर्वीय ध्यान योग का मनोविज्ञान’ शीर्षक लेख का आधार सन १९४३ में श्री काल गुस्ताव युग के तीन भाषण हैं जिनका योग्य सशोधन एवं लेख के रूप में एक जर्मन पत्रिका में प्रकाशित किया गया था, जिसका अंग्रेजी में रूपांतर वरोल ब्राउनम द्वारा किया जाकर इसका प्रकाशन प्रसिद्ध भारतीय विद्वानमित्र श्री आनंद कुमार स्वामी अभिनंदन ग्रंथ (१९४८) में किया गया है। (सम्पूर्ण प्रयावली पृ० ५७६-८७)

प्रस्तुत लेख में उल्लेख किया है कि युग अपने स्वर्गीय मित्र श्री हेनरिख जिमर कृत ‘दि मिश्र एण्ड सिबर्स आफ इण्डिया’ तथा ‘दि आर्ट एण्ड सिविलाइजेशन आफ इण्डिया’ शीर्षक ग्रंथों से बड़े प्रभावित हुए थे और श्री जिमर द्वारा योग एवं धर्मानुशासित भारतीय स्थापत्य कला के प्रगाढ़ सम्बंधों के बारे में जो विद्वत्तापूर्ण विवेचन प्रस्तुत किया है उसमें भारतीय अतदृष्टि एवं पार्श्वस्थ दृष्टिकोण का अंतर सुस्पष्ट किया है। युग ने इस धारणा का समर्थन किया है कि एक पार्श्वस्थ समीक्षक तो अपने धर्मचक्षुओं से भारतीय कृतियों में केवल आवृत्ति और रूपरंग मात्र ही देखता है जबकि एक भारतीय समीक्षक तो भारतीय कला का ‘दर्शन’ करता है। जो उक्त कला की प्रत्यक्ष अनुभूति है। भारतीय समीक्षक की मायता में कला में आत्मा की झलक देखा जाना ही महत्वपूर्ण है। और इस प्रकार कला में आत्मा की झलक के दर्शन करना ही सही जानकारी है और इस दर्शन से ही व्यक्तित्व का सही अर्थों में विकास हो सकता है।

युग ने इस सम्बंध में अपने एक लेख में कला विषयक पार्श्वस्थ नजरिये एवं भारतीय अनुभूति के अंतर को भी सुस्पष्ट किया है। प्रस्तुत लेख में युग ने यह प्रतिपादित किया है कि पार्श्वस्थ नजरिया यहिमुखी है जबकि भारतीय दृष्टि की अभिवृत्ति अंतर्मुखी है। अतः भारत में मानवीय चित्त के गहनतम स्तर में स्थित अवचेतन स्तरीय सामूहिक अवचेतन जिसको समग्र अवचेतन भी कहा जाना अधिक

उपयुक्त है, उसका ही सर्वोपरि महत्व है। निःसन्देह समग्र अवचेतन से ही सत्य का प्रत्यक्ष दर्शन अथवा अनुभूति हो सकती है। इसलिए पाश्चात्य अभिवृत्ति से सत्य के पूर्ण दर्शन नहीं हो सकते किन्तु इसका केवल आभास मान होता है। सत्यानुभूति में ही निःसन्देह समग्रता, पूर्णत्व एवं अभेदत्व है।

अतः मे, प्रस्तुत लेख में पाश्चात्य प्रेक्षण एवं भारतीय आत्मानुभूति का अंतर स्पष्ट करते हुए धर्म एवं नियंता ईश्वर के विषय में गम्भीर विवेचना प्रस्तुत करते हुए मानव को अपनी खूदी मिटाकर ही खूदा बनने का मार्ग-दर्शन प्रदान किया गया है। ताकि खूदी या पृथक् अस्तित्व आत्मा या परमात्मा में इस तरह घुल मिल जाए जैसे पानी में शक्कर घुलमिलकर मीठा शरबत बन जाती है। चेतन एवं अवचेतन की परिणति समग्रता में ही तो है। इस प्रसंग में बाल गुस्ताव युंग ने ध्यान योग सम्बन्धी अमित यून ध्यान सूत्र का भी उल्लेख किया है, जिसका बौद्ध धर्मावलम्बियों में सविशेष महत्व है। यह मूल ग्रन्थ सस्कृत में रचित है तथा इस मूल सस्कृत ग्रन्थ का चीनी भाषा में अनुवाद सन् ४२४ ईस्वी में किया गया था। 'प्रतीकवाद' इस मूल ग्रन्थ की उपज है।

## उपसंहार समग्र अवचेतन

जिस प्रकार फ्रायड द्वारा अवचेतन सम्बन्धी प्राक्कल्पना सामान्य मनोवैज्ञानिकों के लिए दुरूह एवं कम बोधगम्य थी, उसी प्रकार फ्रायड के अनुवर्ती युंग द्वारा सामूहिक या समग्र अवचेतन की प्राक्कल्पना एवं नवीनतम खोज, पूर्ववर्ती विश्लेषणात्मक मनोविज्ञानिकों के लिए भी सवषा नवीन खोज होने से कठिन दुरूह एवं कम बोधगम्य रही है। फ्रायड द्वारा प्रतिपादित अवचेतन तत्वाधीन मनोविश्लेषकों की अवधारणाएँ जब युगीय विश्लेषणात्मक मनोविज्ञानवेत्ताओं द्वारा बदली एवं रूपांतरित की गईं, तब, उन्हें ठीक ढंग से सही परिप्रेक्ष्य में आत्मसात किए जाने में निःसन्देह बड़ी कठिनाइयाँ महसूस की गईं। युंग ने अवचेतन सभाग को भी आगे जाकर पुनः दो उपसभागों में बांट कर उन्हें वैयक्तिक या व्यक्तिगत अवचेतन तथा समग्र या सामूहिक अवचेतन की सजाओं से विवक्षित किया है। प्रारम्भ में अवचेतन दमित एवं विस्मृत सामग्री मानी जाती थी। फ्रायड के मतानुसार अवचेतन का स्वरूप केवल वैयक्तिक अर्थात् व्यक्तिगत माना जाता था। अवचेतन के ऊपरी स्तर को व्यक्तिगत माना गया है किन्तु युंग ने यह अनुभव किया कि अवचेतन की ऊपरी सतह के नीचे भी एक और गहरी सतह है जिसको उन्होंने सामूहिक अवचेतन की सजा से विवेचित किया है। युंग ने यह सुस्पष्ट किया कि इस अवचेतन की गहरी सतह का स्वरूप वस्तुतः न केवल व्यक्ति है, अपितु गहराई में स्थित इस गहन स्तर का स्वरूप समष्टिगत है जो केवल एक व्यक्ति विशेष तक मर्यादित होने के बजाय सब व्यापक भी है। इस प्रकार अवचेतन की सतहों के विषय में फ्रायड, तथा युंग के विचारों में बड़ा गम्भीर एवं मौलिक मतभेद है। पद 'आर्कटाइप' (मूल प्रारूप) का शुरु में जिसको मानव में स्थित देवता या देव प्रतिमा की स्थिति माना गया। युंग ने सामूहिक अवचेतन को सर्वव्यापक या समष्टिगत माना है। आदिम जातियों में मूल प्रारूप की अभिव्यक्ति मिथकों (प्रतीकों आख्यानों) अथवा परिकथाओं के रूप में पायी जाती है। निःसन्देह मूल प्रारूप का स्वरूप अवचेतन स्तरीय है और मूल स्वरूप तथा मूल प्रारूपीय विचारों के बीच भी फर्क है किन्तु इस फर्क की व्याख्या किया जाना बड़ा कठिन है। सामूहिक अथवा समग्र अवचेतन चित्त का ही एक सभाग है और व्यक्तिगत अवचेतन तथा सामूहिक अवचेतन के अंतर को समझना बड़ा आवश्यक है।

युंग ने आगे जाकर 'मूल प्रारूप' भूति (अनिमा) तथा पुरुष के चित्त में स्थित नारी की अवधारणा एवं उनके सम्बन्ध का भी विवेचन प्रस्तुत किया है और इसी तरह मातृ प्रारूप तथा मातृ ग्रंथि के



अंतर को भी सुस्पष्ट किया है। युग ने आद्या मातृशक्ति (शिव) तथा सनातन ज्ञान पुरष (शिव) के स्वरूप एवं उनके बीच सम्बन्धों का विवेचन प्रस्तुत किया है। सम्पूर्ण ग्रन्थावली, शण्ड ७, पृ० ३ से ६ ४२, ५४, ७५, ८१।

निस्सन्देह युगीय विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान की अंतिम परिणति सामूहिक अवचेतन सम्बन्धी अवधारणा है, जिसमें धर्म एवं मनोविज्ञान का सामंजस्य है।

अतः मे यह भी सुस्पष्ट है कि ज्ञान एवं विज्ञान के क्षेत्रों में स्वतः सहज विवास के त्रम में युग के लेखन एवं विचारों का एक सविशेष महत्व है।

युग द्वारा प्रतिपादित 'विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान' का उद्देश्य, प्रयोजन एवं उसका 'दर्शन' वस्तुतः परस्पर विरोधी विचारों के बीच सामंजस्य एवं समन्वय किया जाना है, क्योंकि भिन्नत्व की तह में मूलतः जो एकत्व (अद्वैत) की स्थिति है, समन्वयदृष्टि है जहाँ भिन्नत्व या विरोधत्व भी एक दूसरे के प्रति पूरक हैं। इसी तरह धर्म (ज्ञान) एवं मनोविज्ञान परस्पर एक दूसरे के प्रतिपूरक है। विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान में समन्वय एवं सामंजस्य का ही स्वर मुखरित एवं प्रस्फुटित है। ●

## पुराण-तंत्र : एक नवीन दृष्टि

डा० जगदीश राव खेलेर

यह प्रकट है कि पुराणों का स्वरूप विश्वकोपीय है, परन्तु जीवनमूल्य विषयक सनातन चेतना का पोषण करना पुराणों का एक प्रमुख लक्ष्य रहा है। इस प्रसंग में यह स्मरण किया जा सकता है कि आरम्भ में आर्यों के समाज में द्विजत्व का अधिकार तीनो वर्णों के लिए था। परन्तु जैसे-जैसे भारतीय समाज में विभिन्न समुदायों का सम्मिश्रण होने लगा तो उस समाज में मानसिक स्तर-भेद उत्पन्न होता गया। विभिन्न मानसिक स्तरवाले समुदायों के लिए सनातन धर्म की शिक्षा प्रदान करना, उनमें सनातन धर्म की चेतना पैदा करने का काम कठिनतर होता गया। समाज के विभिन्न मानसिक स्तरवाले समुदायों के बीच सनातन धर्म की चेतना फैलाने का दायित्व मुख्यतया पुराणों ने ही उठाया। इन पुराणों का विकास क्रम बहुत ही रोचक है, और बदलते समय के साथ इन पुराणों ने अपने शिल्प तंत्र में भी क्रांतिकारी परिवर्तन किया था। पुराणों का यह तंत्र विधान अत्यंत जटिल एवं बहु-आयामी है। सम्प्रति, मध्यकालीन भक्तिसाहित्य में प्रयुक्त कतिपय शिल्पगत ऋद्धियों एवं अभिप्रायों के सदर्भ में पुराण तंत्र का यत्किंचित विश्लेषण करने का प्रयास किया जाता है।

### 'गीता' और पुराण विधा

आरम्भ में स्मृतियों में धर्म, अथ और काम तीन ही पुरुषार्थ स्वीकृत थे। धर्म किंवा मानव कर्तव्यों का विवेचन धर्म शास्त्रों में किया जाता था। तथा मोक्ष दर्शनशास्त्र का विषय था। इतिहास वा इतिहासाश्रित काव्य भी त्रिवर्ग साधक ही थे। इसी दृष्टि से आदिवाक्य रामायण की रचना हुई थी जिसमें राम के रूप में आदर्श नप के गुणों एवं कार्यों का वर्णन हुआ है। पश्चात् कुरु पांडवों की घटना हुई थी। जिसको आधार बनाकर 'जयाख्य' नामक इतिहास काव्य का सृजन हुआ। परन्तु धर्मधर्म के विषय में राम का आख्यान जिस प्रकार निर्णायक था वैसे यह कौरवाख्यान नहीं था। राम के आख्यान में धर्म-अधर्म का स्वरूप अत्यंत सुस्पष्ट था। वहीं कौरवों के आख्यान में धर्म-अधर्म का स्वरूप उस प्रकार स्पष्ट एवं निर्णायक नहीं है। बल्कि उलझा हुआ है। सम्भवतः कौरवों के आख्यान से धर्म विषयक विवेचन में एक सवधा भिन्न एवं नवीन आयाम का उद्घाटन हुआ था। मुझे लगता है कि पुराणों का—पुराणों की विशिष्ट विधा का—श्री गणेश बस यही से हुआ था। पुराण शब्द की व्युत्पत्ति की जाती है पुरा नव भवति। कथं भवति? पुरा का अर्थात् इतिहास वा पुनराख्यान करने से पुरा इतिहास नवीन बनता है। इतिहास की युग युग में युगानुरूप नवीन व्याख्या करते रहने से यही इतिहास का सत्त्व नवीन युगोपयोगी होता है। इसलिए समय समय पर इतिहास की युगानुरूप व्याख्या, पुनराख्यान-प्रवचन करते रहना चाहिए। 'जयाख्यान' पुराण कब बना? जब बना होगा तब भी युग बदला होगा। इसी से युगानुरूप नवीन व्याख्या करने की आवश्यकता बनी होगी। तभी जयाख्यान के 'भारत' के रूप में संस्करण के समय एक बार इतिहास की व्याख्या हुई, फिर 'महाभारत' के रूप में संस्करण के समय दुबारा व्याख्या हुई।

इतिहास की व्याख्या नवीन पीढ़ियों के लिए आवश्यक होती है। अगली पीढ़ियों से सवाद करने के लिए, पीढ़ियों के बीच सुसवाद बनाये रखने के लिए सवाद की आवश्यकता होती है। जयाध्यान नामक काव्य इतिहासाश्रित काव्य था। इस काव्य ने मुनियों को मानव व्यवहार के विवेचन के लिए पुनः प्रेरित किया। इस आख्यान के आधार पर धर्माधम का विवेचन हुआ। यही शुभ शौनव सवाद के रूप में प्रगट हुआ, जिसके कारण वह इतिहास काव्य 'भारत' के रूप में प्रगट हुआ। इस में मनुष्य का स्वभाव, उसकी कमजोरियों तथा मानव शक्ति की सम्भावना आदि का विश्लेषण कौरवाख्यान के आधार पर हुआ। यह पाया गया कि मनुष्य अपने कर्तृत्व के बल पर कितना महान हो सकता है, कितना ऊँचा उठ सकता है। पश्चात् तीसरी पीढ़ी में वैशम्पायन-जनमेजय के सवादों में और आगे धर्माधम की मीमांसा की गई। अनेकानेक धर्म जिज्ञासाएँ की गईं और पाया कि धर्म का तत्त्व अत्यन्त गहन है—

तर्कोऽप्रतिष्ठ, श्रुतयो विभिन्ना, नैको ऋषियस्य मत प्रमाणम् ।

धर्मस्य तत्त्व निहित गुहायाम्, महाजनो येन गत स पथा ॥

आख्यान (वृत्तार्थ), उपाख्यान—(श्रुताथ) तथा विविध गाथाओं (कल्पिताथ) के आधार पर धर्म मीमांसा का कार्य जारी रहा, और वह सब 'भारत' के कतेवर में जुड़ता जाकर उसको 'महाभारत' का रूप दे दिया। महाभारत के पीछे भी धर्म-मीमांसा का कार्य बराबर चलता रहा। परन्तु उसका अब महाभारत में जुड़ना बन्द हो गया। तभी 'न देव चरित समाचरेत्', 'धर्मस्य गहना गति', आदि निष्कप सामने आते गये। पर वे महाभारत के बाहर रहे। अस्तु।

कौरवाख्यान से कृष्ण के सम्बन्ध का विषय बहुत रोचक है। प्रो० आर० एन० दांडेकर ने 'इण्डियन मायथालोजी' नामक लेख में कृष्ण रिलीजें' पर लिखते हुए कहा है कि आरम्भ में कौरवाख्यान से कृष्ण का सम्बन्ध नहीं था। कृष्ण आरम्भ में यादव जाति के मात्र क्षेत्रीय नेता थे। उन्होंने ब्राह्मणों की यज्ञ परम्परा के विरुद्ध नवीन विचारधारा का प्रवर्तन किया था। प्रो० दांडेकर ने कृष्ण के प्रमुख कर्तृत्व को इस रूप में गिनाया है—

- १—इन्द्र वरुण के स्थान पर गोवधन जैसे नये इष्ट देवता
- २—जटिल यज्ञ विधान के स्थान पर सीधा सरल भक्ति मार्ग
- ३—दार्शनिक अभूत चिंतन के स्थान पर नीति और सदाचार
- ४—वैराग्य और निवृत्ति के स्थान पर कमठता
- ५—व्यक्तिगत मोक्ष के स्थान पर लोक सग्रह
- ६—साम्प्रदायिक मतवाद के स्थान पर सम व्यववाद।

इस आधार पर कृष्ण क्षेत्रीय नेता के द्वारा जातीय नायक बने और पश्चात् जातीय देवता बने।

परवर्ती कालों में कृष्ण के साथ अनेक गाथाएँ जुड़ती गईं और इस प्रकार कृष्ण का चरित्र जटिल होता गया। उसी लेख में प्रो० दांडेकर ने आगे लिखा है कि कृष्ण सम्प्रदाय का उदभव उस समय हुआ था जब मृत जयाध्यान गाने लगे थे। कृष्ण सम्प्रदाय के अभिभावकों ने जयाध्यान का लाभ उठाकर कृष्ण को उसमें प्रक्षिप्त किया, और कृष्ण को वैद्रीय भूमिका प्रदान करते हुए पूरे आख्यान का नवीन संस्करण किया। सम्भवतः जयाध्यान के दूसरे संस्करण के 'भारत' में कृष्ण पुरुषोत्तम के रूप में प्रगट हुए थे, तथा इसी संस्करण में 'गीता' का अंश भी जुड़ा था। तब तब कृष्ण का देवत्व प्रसिद्ध हो चुका था।

तभी गीता में वेदोपनिषद के चिन्तन का सार कृष्ण के मुख से कहलवाया गया है। गीता में जहाँ एक ओर भारत की सम्पूर्ण चिन्तन परम्परा का निष्कष प्रस्तुत किया गया है वहाँ दूसरी ओर भगवान के रूप में समुत्थित कृष्ण के मुख से उस चिन्तन का सार कथन कराकर मानो भारतकार उस दर्शन को वेदतुल्य प्रामाणिकता प्रदान करना चाहता है। किसी इतिहास-प्रसिद्ध शलाका-पुरुष के भावी पीढ़ी की चेतना में दिव्य महापुरुष के रूप में विंब निर्माण का कार्य किसी महाकवि की लोकोत्तर प्रतिभा ही कर सकती है। लोक-चेतना में कृष्ण के लोकोत्तर दिव्य भगवत्कल्प विंब निर्माण का श्रेय निश्चित ही महाकवि व्यास को है। इस दृष्टि से देखा जाय तो गीता की शब्द रचना महर्षि व्यास की हो सकती है। जो हो, गीता में कृष्ण का अपने को ही 'ब्रह्म' वतलाना वेदात के 'अहं ब्रह्मास्मि' का काव्यानुवाद दिखायी देता है।

महाभारत का पुराण रूप नई पीढ़ियों से सम्वाद स्थापित करने का प्रयास करता है। गीता में अर्जुन के ज्ञाति-मोह के बहाने उस पीढ़ी की कमठता का संदेश दिया जाता है। और 'सही' प्रकार की कमठता के लिए विराट दृष्टिकोण की आवश्यकता होती है। अर्जुन को ऐसा ही विराट जीवन दर्शन दिया गया है। एक विराट विश्व सत्ता के परिप्रेक्ष्य में मनुष्य का कर्तृत्व 'सही' होता है। मनुष्य कम तो करता ही है, अवमकृत कभी कोई रह नहीं सकता, परंतु एक विराट दृष्टिकोण के साथ किया हुआ कम निष्काम कम ही होता है। विराट विश्व सत्ता के बोध के साथ किये हुए कम का फल मनुष्य को बाधित नहीं करता। विराट विश्व बोध सम्पन्न व्यक्ति सब प्रकार के कम करता हुआ भी उन कमों से बधता नहीं, उन कमों का फल उसे भोगना नहीं पड़ता, वह तब मात्र साधन किंवा निमित्त बना रहता है, वह करता नहीं है, उसके हाथों कम किए जाते हैं। उसे कर्तृपण का बोध नहीं होता। उसकी चेतना किंवा भावना हमेशा विराट व्यापक होती है। सकीण या सामयिक नहीं। यही निष्काम कम है, यही गीता का कम संदेश है। जीवन जगत के प्रति भारतीय संस्कृति की यही अत्यंत सही एवं सटीक दृष्टि है। मनुष्य का अस्तित्व विराट सत्ता के साथ अविविच्छेद रूप से जुड़ा हुआ है। वस्तुतः सभी गोचर भासमान सत्ताएँ विराट विश्व सत्ता की ही विशिष्ट अभिव्यक्तियाँ हैं। अव्यक्त सत्ता की गोचराभिव्यक्ति केवल सामयिक है, वह फिर अव्यक्त अगोचर सत्ता में विलीन होती है। "अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्त मध्यानि भारत, अव्यक्तं निधनायव।" सब समय इस विराट दृष्टिवोध को किंवा दृष्टिचेतना को बनाये रखना वस्तुतः मनुष्य का मोक्ष है। ऐसी चेतना का प्राप्त होने के बाद फिर तो सब कुछ भौतिक जैव धर्म मात्र रह जाता है। भूत प्रकृति की कारण परम्परा अविराम चलती ही रहती है। विश्व सत्ता की विशिष्ट अभिव्यक्ति रूप मनुष्य उस समय निरंतर क्रियमाण भूत प्रक्रिया का मात्र निमित्त बना रहता है, उस प्रक्रिया का वह साक्षीभूत होता है, केवलो निगुणरच। गीतोपदेशक कृष्ण ने इसी वैश्विक चेतना से कम-शक्ति अर्जुन को सम्यक् जीवनदृष्टि प्रदान करते हुये विराट सत्ता की चेतना से मुक्त होकर कम करने का आदेश दिया था। उस विराट चेतना को कैसे प्राप्त किया जा सकता है। यज्ञ द्वारा? नहीं। यज्ञ माने भौतिक टेक्नॉलॉजी। तुम देवताओं को प्रसन्न करो, देवता तुम्हारा कल्याण करें। देवता माने भूत शक्ति। उस यज्ञ की टेक्नॉलॉजी से भौतिक सिद्धियाँ प्राप्त की जा सकती हैं, परंतु निष्कामता नहीं। टेक्नॉलॉजी से दृष्टि परिष्कार नहीं होता। दृष्टि, बोध किंवा चेतन्य तो साधन का, दर्शन का विषय है। तो क्या साधन किंवा दर्शन सास्त्र किंवा 'ज्ञान' से वह दृष्टिवोध किंवा चेतना प्राप्त की जा सकती है? हाँ सम्भव तो है, परंतु इससे उस बोध का किंवा चेतना का स्थायी रूप से बने रहना निश्चित नहीं। वह तो उस विराट की भक्ति किंवा उपासना द्वारा ही सम्भव है। उपासना अर्थात् उस चेतना का, विराट विश्वसत्ता का निरंतर ध्यान, सब समय सर्वावस्थानु विराट व्यापकतर

चित्तवृत्तियों को उन्मुख करके सब कर्मों को भगवदपण करने के लिए कहता है। इस प्रकार दर्शनशास्त्रों के ज्ञान मार्ग के जवाब में पुराणों ने भक्तिमार्ग का प्रवर्तन किया था। यत्नों का सर्वोत्पादन, योग का निरोध तथा ज्ञानमार्ग का वैराग्य असुकर पाकर सगुण ईश्वर की भक्ति और विग्रह पूजन का प्रतिपादन हुआ। विग्रहार्चा विधान को आगम तन्त्रों से स्वीकारा गया। विग्रहार्चा भक्ति का प्रायोगिक कमरूप है।

वस्तुतः दर्शन और पुराणों की उद्भावनाओं का मूल आधार यह गोचर विरव और मानव जीवन तथा उसका समाज ही है। जिस प्रकार दर्शन के ब्रह्म की कल्पना का आधार अगोचर अप्रमेय अनन्त विराट् विस्तृत ब्रह्माण्ड है, उसी प्रकार पुराणों की देव और दानव स्वर्ग और नरक महा तब कि भगवान और उसके अवतार की कल्पना का आधार मनुष्य का जीवन और उसका समाज है। तथा सगुण ईश्वर के रूप गुण की कल्पना का आधार मानव चरित्र और उसके गुण ही हैं। 'कथं विद्यामह त्वा, केपु केपु च भावेपु चित्त्योसि'—अर्जुन के इस प्रकार पूछने पर कृष्ण ने जिन विभूतियों का कथन किया है, वे प्रकृति तथा प्राणधारियों की असाधारण शक्तिमत्ता के द्योतक हैं। संक्षेप में, कृष्ण स्वतः कहते हैं कि जीवन में जो कुछ ऊर्जस्वित, मत्त्वसम्पन्न, और श्रीयुक्त दिग्विदा देता है उसे मेरी ही विभूति अर्थात् ईश्वरत्व किंवा भगवत्ता समझो। वस, भगवान की कल्पना और उसके रूप निर्माण का मूल आधार प्रकृति में दृष्ट असाधारण गुण अर्थात् विभूतियाँ हैं।

## पौराणिक शिल्प

मध्यकालीन भक्ति साहित्य में प्रयुक्त शिल्पगत कतिपय अभिप्राय एवं रुढ़ियाँ पुराण-तन्त्र से प्रभावित रही हैं। इस कारण उस साहित्य के रचना विधान के अतर्गत एवं स्वतन्त्र शिल्प विकसित हुआ है जिसे पौराणिक शिल्प की संज्ञा दी जा सकती है। अब नीचे इस पौराणिक शिल्प के कतिपय तत्वों का विवेचन किया जा रहा है।

पौराणिक शिल्प के अतर्गत मुख्य रूप से निम्न तत्व विवेचनीय हैं—

१—संवाद और गीताएँ

२—देवतत्व का प्रयोग

३—अवतारवाद

४—उद्धार का अभिप्राय

५—धार्मिक कथा सदस्य

६—शाप और वरदान

## संवाद और गीताएँ —

गीता की शैली पुराणों की एक अत्यधिक प्रतिष्ठित शैली है जो कदाचित् उनकी संवाद शैली का ही विवक्षित रूप है। वैदिक काल के मन्त्र द्रष्टाओं के आप्त वचनों के आधार पर उपनिषद् काल में गुरु शिष्य को प्रश्नानुप्रश्न पद्धति से आध्यात्मिक विषयों की शिक्षा देता था (परिप्रश्नेन उपाश्रित्यम्)। परन्तु वह तो ज्ञान का आरक्षित भाग था जिस पर अधिकारी साधक ही बल सक्ता था। जन सामान्य के लिए वेदों का विषय जब दुरूह पढ़ने लगा तब पुराणों का आविर्भाव हुआ। परम्परागत मान्यता के अनुसार इतिहास पुराण वस्तुतः वैदिक ज्ञान के दृष्टांत स्वरूप हैं। जन सामान्य के लिए वेदोक्त ज्ञान के विषयों को सुबोध और सुगम बनाने के हेतु पुराणों ने संवाद शैली

प्रारम्भ में कहा गया है कि बदलते समय के साथ पुराणों ने अपने शिक्षा-तन्त्र में श्रुतिवारी परिवर्तन किया था। वास्तव में कालान्तर में जैसे जैसे समाज की आत्मनिष्ठा एवं आत्मविश्वास क्षीण होता गया, तथा मानवीय कर्तृत्व का ह्रास होता गया, पूर्व युग के महापुरुषों का कर्तृत्व अतिमानवीय एवं देवता-वत्प दिखने लगा। महाभारत के कृष्ण के अलोकसामाय चरित्र ने सम्भवत ईश्वर की धारणा को अत्यधिक बढ़ावा दिया था। उससे पूर्व राम के वृत्त ने भी मनुष्य के उदात्त चरित्र की कल्पना को प्रेरित किया था। परन्तु ईश्वर की कल्पना को साध्य आधार नहीं दे पाया था। इसलिए ईश्वर की धारणा पुराणों में आकर एक व्यवस्थित रूप ग्रहण करती है।

मानवीय कर्तृत्व के ह्रास के युगों में मनुष्य के पुरुष वार का स्थान नियति ले लेती है, कमठता के स्थान पर प्रपत्ति का भाव प्रमुख हो जाता है, मोक्ष के पुरुषार्थ के बदले उद्धार की भावना बल पकड़ने लगती है। इस प्रकार मनुष्य का स्थान ईश्वर ले लेता है, मानव-केंद्रित जीवन-दृष्टि के स्थान पर ईश्वर-केंद्रित जीवन दृष्टि प्रमुख हो जाती है, तथा अपौरुषेय वेद प्रामाण्य के स्थान पर पौरुषेय भगवद्गीता का प्रामाण्य स्वीकार किया जाने लगता है।

भक्ति का प्रवृत्त क्षेत्र वास्तव में पुराण ही है। ज्ञानमार्ग के जवाब में पुराणों ने भक्ति मार्ग का प्रवर्तन किया। इस कार्य में पुराणों ने ज्ञान मार्ग के कुछ तत्वों का अनुकूलन किया, तथा वैदिक कमकाण्ड एवं योग साधना की कतिपय बातों को भी अपना लिया। एक साधना पद्धति के रूप में पुराणों का भक्ति मार्ग योग यज्ञ एवं ज्ञान मार्ग का परिवर्तित विकास लक्षित होता है। कारण भक्ति मार्ग में योग यज्ञ एवं ज्ञानमार्ग के तत्वों का अनुकूलन किया गया है। यथा, यज्ञ कर्म की पूजन-कर्म में परिणति, योग के यम-नियम-आसन ध्यान आदि की स्वीकृति, तथा ज्ञानमार्ग के जवाब में नवीन तत्वों की उदभावना। यथा, दर्शन ग्रन्थ प्रामाण्य के विषय में वेद प्रमाण को सर्वोपरि मानते हैं, तो पुराण वेदों के स्थान पर स्वयं भगवान को बिना भगवद् वचन 'गीता' की प्रमाण मानते हैं, और ऐसा करते हुए वे वेदों को भी गौण बना देते हैं। वेद, ऋषि, पानी सभी उनसे 'भगवान' के सामने विनत दिखाये जाते हैं। दर्शन ग्रन्थ लोकानुभव को गौण प्रमाण मानते हैं, पुराण सिद्धों के स्वानुभव को अधिक प्रामाणिक मानते हैं। दर्शनशास्त्र की तरह पुराण भी गुरु की महिमा स्वीकारते हैं, परन्तु वे गुरु से अधिक सत्ता की महिमा बखानते हैं। दर्शनशास्त्र सृष्टि के कर्तृत्व के लिए ईश्वर की सम्भावना को सोचते हुए अतन्त्र निर्गुण ब्रह्म तक पहुँचते हैं। परन्तु पुराण सगुण ईश्वर की धारणा को मूल आधार बनाकर उसका एक ओर निर्गुण ब्रह्म से सम्बन्ध जोड़ते हैं—जो निर्गुण है वही सगुण बनता है, तत्त्वतः उनमें कोई अन्तर नहीं है—दूसरी ओर, निर्गुण के सगुण अवतार धारण करने के हेतुओं पर विचार करते हुए दुष्ट शिक्षण, शिष्ट रक्षण, धर्म स्थापन किंवा क्षाप एवं वरदान की पूर्ति आदि की कल्पना करते हैं। आगे चलकर दुष्ट शिष्ट का हेतु भी छूट जाता है, दुष्टों का नाश तो उनके अपने कर्म फल से ही होता है, इसके लिए भगवान को अवतार लेने की आवश्यकता नहीं है। वस्तुतः भगवान के अवतार का प्रयोजन है—लीला। लीला दर्शन एक विकसित दर्शन है जो सृष्टि की आनन्दपरक व्याख्या करता है। लीला दर्शन भक्ति शास्त्र की उदभावना है या भगवत पुराण की? दर्शन-शास्त्र में मोक्ष अज्ञान ग्रन्थि-नाश है। इससे जीव अपने मूल रूप, साध्य दर्शन के अनुसार साक्षी चेतन रूप को प्राप्त करता है, वेदात के अनुसार चिदानन्द रूप को पाता है। यह मोक्षस्थ चिदानन्द रूपता ही पुराणों की वस्तुस्थिति कल्पना की जन्म देती है, जो वैदिक स्वर्ग से भी बढ़कर है। दर्शनशास्त्र वैराग्य और कर्म त्याग का आग्रह करते हैं, और इससे लिये योगशास्त्र की सहायता लेकर चित्तवृत्ति निरोध के लिए कहते हैं जो आयास साध्य है। पुराणों का भक्तिमार्ग दमन की अपेक्षा उत्थान का मार्ग दिखाता है भगवान के प्रति

दृष्टिबोध को बनाये रखना । ऐसा दृष्टिबोध योग किंवा ज्ञान के द्वारा कठिन है । उपासना या भक्ति के द्वारा सुगम हो सकता है ।

इस प्रकार गीता का मुख्य प्रतिपाद्य निष्ठात्मक है । उस धर्म के लिये समुचित भूमिका स्वरूप चेतना या दृष्टि के परिष्कार के लिये यज्ञ योग ज्ञान और भक्ति के स्वरूप, सीमा एवं उपादेयता की समीक्षा की गई है । यज्ञ तो हुआ टेक्नॉलॉजी, योग की वम, कौशल रहा गया है । ज्ञान से चेतना की विमृति तो हो सकती है, परन्तु उसको स्थायित्व विराट की उपासना अर्थात् निरंतर ध्यान से ही मिल सकता है ।

इस प्रकार स्वयं गीता में इतिहास के परिप्रेक्ष्य में मनुष्य के कर्तव्यो की, धर्मार्थ की, जीवन मूल्यों की समीक्षा है ।

परन्तु गीता में सबसे विलक्षण बात जो हुई वह यह है कि कृष्ण अपने को भगवान घोषित करते हैं । सब धर्मान् परित्यज्य मामेक शरणं ब्रज, अहं त्वा सर्व पापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुच । “ममना भव मद्भक्तो मद्याजी मा नमस्कुरु, मामेकैष्यसि मुक्तैर्ब्रह्मात्मानं मत्परायण । अन्याश्रितपतो मा ये जनां पशु पासते, तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् । यद्वादिभूतिमत्सत्त्व श्रीमद्वीजितमेव वा, तत्तदेवाव गच्छ त्वं मम तेजोऽशसम्भवम् । अहं सर्वस्य प्रभवो, मत्त सर्व प्रवर्तते ।” इत्यादि वचनों द्वारा कृष्ण अपने को ही भगवान के रूप में जो घोषित करते हैं, वह आत्मतत्त्व की वाक्यात्मक अभिव्यक्ति स्वरूप प्रतीत होती है । अतः उपयुक्त श्लोकों में मैं वाची पदों का अर्थ ‘आत्म’ लिया जा सकता है । मैं का अर्थ व्यक्ति बोधक कृष्ण न होकर आत्मार्थ-बोधक तत्त्व है । परन्तु उस शैली के वाक्यच्छल को भुलाकर कृष्ण जनमानस की चेतना में वास्तविक देवता के रूप में प्रतिष्ठित हो गये । वाक्यच्छल के कारण कविता की कथावस्तु मात्र अथवाद होती है । इसी से प्रस्थान-त्रयी के भाष्यकार गीता के कृष्णाजु न प्रसंग को अथवाद मात्र मानकर उसके सत्त्ववाद को ही ग्रहण करते हैं । परन्तु सामान्य जनमानस की चेतना में तत्त्व सीधे नहीं पहुँच पाता, वह अर्थवाद के द्वारा, उसके आश्रय से ही पहुँच पाता है ।

## पुराणों की दृष्टि चेतना

गीता के समावेश ने जयाट्यान के इतिहास काव्य को सवधा नवीन रूप प्रदान किया । यह तो नहीं कहा जा सकता कि इससे पुराण नामक नवीन साहित्य विधा का जन्म हुआ, परन्तु यह निश्चित रूप में कहा जा सकता है कि इसने पुराण विधा को अवश्य ही प्रभावित किया । पुराणों की सम्वाद शैली वेद उपनिषद् गीता की सम्वाद शैली से एकदम भिन्न प्रकृति की है । पुराणों के सवाद हमारी दृष्टि में पीढ़ी भेद को सूचित करते हैं । ग्राहक-पीढ़ी के मानसिक स्तर के न्यून हो जाने पर पूर्ववर्ती पीढ़ी के मानसिक स्तर से सम्वाद बनाये रखने के लिए वक्ता उनमें सवाद स्थापित करने का प्रयास करता है । पुराणों का मुख्य प्रयोजन नई पीढ़ियों को पूर्ववर्ती ज्ञान-परम्पराओं का बोध कराना प्रतीत होता है । पीढ़ियों में मानसिक सम्पर्क बनाये रखते हुए ज्ञान-परम्परा को अक्षुण्ण रखना उनका उद्देश्य है । दूसरे शब्दों में पुराण श्रुति माननीय बोध को जनमानस तक पहुँचाने का काम करते हैं । जनता में धर्म प्रचार की ओर सब प्रथम गायद घोड़ा ने ध्यान दिया था । इसके लिए उन्होंने लोक कथाओं का उपयोग करके गाव गाव जाकर धर्म सभा करते हुए प्रचार किया । उनसे प्रेरणा पाकर पुराण भी नाना प्रकार के आख्यान-उपाख्यान गाथा का आश्रय लेते रहे । पुराणों की कथाओं में इन दृष्ट-श्रुत कल्पित आदि अर्थों का विवेक करना असम्भव है । उन कथाओं में सब अभेद्य रूप में घुल मिल गये हैं—और इस प्रकार उन्होंने एक विनियम प्रचार के गिन्य को विकसित किया है । लोकमानसीय अभिप्रायो ने भी इस गिन्य को प्रभावित किया है ।

प्रारम्भ में कहा गया है कि बदलते समय के साथ पुराणों ने अपने शिक्षा-तन्त्र में क्रांतिकारी परिवर्तन किया था। वास्तव में कालांतर में जैसे जैसे समाज की आत्मनिष्ठा एवं आत्मविश्वास क्षीण होता गया, तथा मानवीय कर्तृत्व का ह्रास होता गया, पूर्व युग के महापुरुषों का कर्तृत्व अतिमानवीय एवं देवता-रूप दिखने लगा। महाभारत के कृष्ण ने अलोकसामा य चरित्र ने सम्भवत ईश्वर की धारणा को अत्यधिक बढ़ावा दिया था। उसके पूर्व राम के वृत्त ने भी मनुष्य के उदात्त चरित्र की कल्पना को प्रेरित किया था। परन्तु ईश्वर की कल्पना को शायद आधार नहीं दे पाया था। इसलिए ईश्वर की धारणा पुराणों में आकर एक व्यवस्थित रूप ग्रहण करती है।

मानवीय कर्तृत्व के ह्रास के युगों में मनुष्य के पुरुष वार का स्थान नियति ले लेती है, कमठता के स्थान पर प्रपत्ति का भाव प्रमुख हो जाता है, मोक्ष के पुरुषार्थ के बदले उद्धार की भावना बल पकड़ने लगती है। इस प्रकार मनुष्य का स्थान ईश्वर ले लेता है, मानव केंद्रित जीवन-दृष्टि के स्थान पर ईश्वर-केंद्रित जीवन दृष्टि प्रमुख हो जाती है, तथा अपौरुषेय वेद-प्रामाण्य के स्थान पर पौरुषेय भगवद्-गीता का प्रामाण्य स्वीकार किया जाने लगता है।

भक्ति का प्रकृत क्षेत्र वास्तव में पुराण ही है। ज्ञानमार्ग के जवाब में पुराणों ने भक्ति मार्ग का प्रवर्तन किया। इस कार्य में पुराणों ने ज्ञान मार्ग के कुछ तत्वों का अनुकूलन किया, तथा वैदिक कमकाण्ड एवं योग-साधना की कतिपय बातों को भी अपना लिया। एक साधना पद्धति के रूप में पुराणों का भक्ति मार्ग योग यज्ञ एवं ज्ञान मार्ग का परवर्ती विकास लक्षित होता है। कारण भक्ति मार्ग में योग यज्ञ एवं ज्ञानमार्ग के तत्वों का अनुकूलन किया गया है। यथा, यज्ञ कर्म की पूजन-कर्म में परिणति, योग के यम-नियम-आसन ध्यान आदि की स्वीकृति, तथा ज्ञानमार्ग के जवाब में नवीन तत्वों की उद्भावना। यथा, दर्शन ग्रन्थ प्रामाण्य के विषय में वेद प्रमाण को सर्वोपरि मानते हैं, तो पुराण वेदों के स्थान पर स्वयं भगवान् को विद्या भगवद्-वचन 'गीता' को प्रमाण मानते हैं, और ऐसा करते हुए वे वेदों को भी गौण बना देते हैं। वेद, ऋषि, ज्ञानी सभी उनके 'भगवान्' के सामने विनत दिखाये जाते हैं। दर्शन ग्रन्थ लोकानुभव को गौण प्रमाण मानते हैं, पुराण सिद्धों के स्वानुभव को अधिक प्रामाणिक मानते हैं। दर्शनशास्त्र की तरह पुराण भी गुरु की महिमा स्वीकारते हैं, परन्तु वे गुरु से अधिक सत्ता की महिमा बखानते हैं। दर्शनशास्त्र सृष्टि के कर्तृत्व के लिए ईश्वर की सम्भावना को सोचते हुए अतन्त निर्गुण ब्रह्म तक पहुँचते हैं। परन्तु पुराण सगुण ईश्वर की धारणा को मूल आधार बनाकर उसका एक ओर निर्गुण ब्रह्म से सम्बन्ध जोड़ते हैं—जो निर्गुण है वही सगुण बनता है, तत्त्वतः उनमें कोई अंतर नहीं है—दूसरी ओर, निर्गुण के सगुण अवतार धारण करने के हेतुओं पर विचार करते हुए दुष्ट शिक्षण, शिष्ट रक्षण, धर्म सस्थापन किंवा शाप एवं वरदान की पूर्ति आदि की कल्पना करते हैं। आगे चलकर दुष्ट शिष्ट का हेतु भी छूट जाता है, दुष्टों का नाश तो उनके अपने कर्म फल से ही होता है, इसके लिए भगवान् को अवतार लेने की आवश्यकता नहीं है। वस्तुतः भगवान् के अवतार का प्रयोजन है—लीला। लीला-दर्शन एवं विकसित दर्शन है जो सृष्टि को आनन्दपरक व्याख्या करता है। लीला दर्शन भक्ति शास्त्र की उद्भावना है या भागवत पुराण की? दर्शन-शास्त्र में मोक्ष अज्ञान ग्रन्थि-नाश है। इससे जीव अपने मूल रूप, साध्य दर्शन के अनुसार साक्षी-चैतन्य रूप को प्राप्त करता है, वेदांत के अनुसार चिदानन्द रूप को पाता है। यह मोक्षस्थ चिदानन्द रूपता ही पुराणों की वस्तुस्थिति कल्पना को जन्म देती है, जो वैदिक स्वर्ग से भी बड़कर है। दर्शनशास्त्र वैराग्य और कर्म-त्याग का आग्रह करते हैं, और इसके लिये योगशास्त्र की सहायता लेकर चित्तवृत्ति निरोध के लिए कहते हैं जो आयास-साध्य है। पुराणों का भक्तिमार्ग दमन की अपेक्षा उत्थान का मार्ग दिखाता है भगवान् के प्रति



चित्तवृत्तियों को उन्मुख करने सब यमों को भगवदपण करने के लिए कहता है। इस प्रकार दर्शनशास्त्रों के ज्ञान मार्ग के जवाब में पुराणों ने भक्तिमार्ग का प्रवर्तन किया था। यज्ञ का सर्वांगीण, योग का निरोध तथा ज्ञानमार्ग का वैराग्य असुख पाकर सगुण ईश्वर की भक्ति और विग्रह पूजन का प्रतिपादन हुआ। विग्रहार्चा विधान को आगम तथो ने स्वीकारा गया। विग्रहार्चा भक्ति का प्रायोगिक बमरूप है।

वस्तुतः दर्शन और पुराणों की उद्भावनाओं का मूल आधार यह गोचर विश्व और मानव जीवन तथा उसका समाज ही है। जिस प्रकार दर्शन के ब्रह्म की कल्पना का आधार अगोचर अप्रमेय अनंत विराट् विस्तृत ब्रह्माण्ड है, उसी प्रकार पुराणों की देव और दानव स्वर्ग और नरक यहा तब कि भगवान और उसने अवतार की कल्पना का आधार मनुष्य का जीवन और उसका समाज है। तथा सगुण ईश्वर के रूप गुण की कल्पना का आधार मानव चरित्र और उसने गुण ही हैं। 'यस्य विद्यामहं त्वा, केपु केपु च भावेपु चित्त्योसि'—अर्जुन ने इस प्रकार पूछने पर कृष्ण ने जिन विभूतियों का बयान किया है, वे प्रकृति तथा प्राणधारियों की असाधारण शक्तिमत्ता के द्योतक हैं। संक्षेप में, कृष्ण स्वतः कहते हैं कि जीवन में जो कुछ ऊर्जस्वित, सत्वसम्पन्न, और श्रेष्ठ दिखाई देता है उसे मेरी ही विभूति अर्थात् ईश्वरत्व किंवा भगवत्ता समझो। वस, भगवान की कल्पना और उसने रूप निर्माण का मूल आधार प्रकृति में द्रष्ट असाधारण गुण अर्थात् विभूतिया हैं।

## पौराणिक शिल्प

मध्यकालीन भक्ति साहित्य में प्रयुक्त शिल्पगत कतिपय अभिप्राय एवं रुढ़िया पुराण-तन्त्र में प्रभावित रही हैं। इस कारण उस साहित्य के रचना-विधान के अंतर्गत एक स्वतंत्र शिल्प विकसित हुआ है जिसे पौराणिक शिल्प की संज्ञा दी जा सकती है। अब नीचे इस पौराणिक शिल्प के कतिपय तत्वों का विवेचन किया जा रहा है।

पौराणिक शिल्प के अंतर्गत मुख्य रूप से निम्न तत्त्व विवेचनीय हैं—

१—संवाद और गीताएँ

२—देवतत्त्व का प्रयोग

३—अवतारवाद

४—उद्धार का अभिप्राय

५—धार्मिक कथा संदर्भ

६—शाप और वरदान

## संवाद और गीताएँ —

गीता की शैली पुराणों की एक अत्यधिक प्रतिष्ठित शैली है जो बदाशित उनकी संवाद शैली का ही विकसित रूप है। वैदिक काल के मय द्रष्टाओं के आप्त वचनों के आधार पर उपनिषद् काल में गुप्त शिष्य को प्रश्नानुप्रश्न पद्धति से आध्यात्मिक विषयों की शिक्षा देता था (परिप्रश्नेन उपासितव्यम्)। परंतु वह तो ज्ञान का आरक्षित मार्ग था जिस पर अधिकारी साधक ही चल सकता था। जन सामान्य के लिए वेदा का विषय जब दुरुह पढ़ने लगा तब पुराणों का आविर्भाव हुआ। परम्परागत भावना के अनुसार इतिहास पुराण वस्तुतः वैदिक ज्ञान के दृष्टान्त स्वरूप हैं। जन सामान्य के लिए वेदोक्त ज्ञान के विषयों को सुबोध और सुगम बनाने के हेतु पुराणों में संवाद शैली

अपनायी। इससे श्रोताओं की शवाओं और जिज्ञासाओं के समाधानार्थ क्यावाचक व्यास शैली में नाना प्रकार के दृष्टान्तों और आख्यायिकाओं के माध्यम से वेदोक्त ज्ञान की शिक्षा दिया करते थे। दृष्टान्त क्याओं के अतिरिक्त आप्त वचनों को उद्धृत करते हुए अपनी शिक्षा को प्रामाणिक बनाने का प्रयास किया जाता था। इस प्रकार एक ओर आप्त वचन शिक्षा को प्रामाणिकता प्रदान करते थे, और दूसरी ओर दृष्टान्त क्या-रोचकता।

रामचरित मानस में तुलसीदास ने लोकशिक्षा के लिए इसी शैली को अपनाते हुए सवाद चतुष्टय की योजना की है। यह योजना एक ओर शिक्षा की शैली और विषयगत परम्परा को स्पष्ट करती है और दूसरी ओर उसकी प्रामाणिकता को। मानस की शिक्षा का विषय परम्परागत सनातन धर्म ही है। इसका मानो आप्तता authenticity प्रदान करने के लिए भगवान महादेव के आप्त वचनों को, ऋषियोग याज्ञवल्क्य के ज्ञान को, और भक्त प्रवर काकभुशुण्डी के स्वानुभव को आधार बनाया है। तुलसीदास अपने श्रोतृवर्ग के सामने उसी परम्परागत और आप्त धर्म का प्रवचन कर रहे थे।

इन चार प्रकार के सवादों के अतिरिक्त मानस में तुलसीदासजी ने हमारी दृष्टि में एक और उच्चतम कोटि की सवाद योजना की है जिसका महत्व कदाचित् आवा नहीं गया है। वह है भक्त और भगवान के बीच प्रत्यक्ष सवाद। इस कोटि का सवाद प्रतिपादय विषय को वह आप्तता प्रदान करता है जो शिवजी के वचनों से भी अधिक प्रामाणिक है। जिसके सबंध में सब लोग चर्चा करते हैं जब वह स्वयं ही सम्मुख आकर उसे क्या प्रिय है और क्या अप्रिय इसको बतलाता है तो भला उससे बढकर प्रामाणिक और क्या होगा? ये ही भगवद्गीताएँ कहलाती हैं।

गीता का नाम लेते ही महाभारतोक्त भगवद्गीता ही ध्यान में आती है। वेदोक्त ज्ञान के प्रतिपादन की परम्परा में भगवद्गीता की शैली एक विशेष और अत्यंत महत्वपूर्ण स्थान रखती है जो उस ज्ञान की आप्तता को मानो आत्यंतिकता प्रदान करती है। जिस सत्य के अवेपण और उपलब्धि के लिए वैदिक काल से लेकर योगी योग की पद्धति से, ज्ञानी तक की पद्धति से, भक्त उपासना की पद्धति से, याज्ञिक यज्ञों की पद्धति से नानाविध साधनाएँ करते आये हैं, तथा अपने अवेपित एवं उपलब्धिभूत सत्य का प्रवचन नाना भाति से करते आये हैं, तथापि जिसकी प्रामाणिकता विवाद रहती आयी, उसी की आप्तता को मानो आत्यंतिकता प्रदान करने के हेतु भारतीय साधना के इतिहास के एक विशिष्ट मोड़ पर भगवद्गीता की शैली का आविर्भाव हुआ था। सबविध साधनाओं के द्वारा जो अवेप्य है, उस सत्य से साक्षात्कार की अभिव्यक्ति का एक प्रकार ही यह भगवद्गीता की शैली है, जिसमें वह "सत्य" स्वयं मनुष्य की अंतरात्मा के साथ मानो प्रत्यक्ष सवाद करने लगता है। महाभारतोक्त गीता के बाद परवर्ती काल में पुराणों ने गीता की इस शैली का अत्यधिक प्रयोग किया था। कृष्ण गीता के अतिरिक्त राम गीता, शिव गीता, अवधूत गीता, भुशुण्डी गीता आदि इसके प्रमाण हैं। डा० बलदेव प्रसाद मिश्र ने अपने 'तुलसीदर्शन' में रामचरितमानस में प्रयुक्त कुल बाईस गीताओं की विस्तृत सूची प्रस्तुत की है।

## देवतत्त्व का प्रयोग —

पुराणों में देवता प्रायः मनुष्य की सात्विकता के प्रतीक रूप में प्रयुक्त होते रहे हैं। इसी प्रकार ऊपर मनुष्य की तामसिकता के प्रतीक हैं दानव विना राक्षस। राक्षसों का उपद्रव समाज विरोधियों



दुर्दमनीय शक्ति प्राप्त करती है। इसने प्रतिवार के लिए सत् प्रवृत्ति के पोषण की सब सम्यक् आवश्यकता बनी रहती है। सत् प्रवृत्ति का मूल आधार वास्तव में मनुष्य की जिजीविषा ही है जो समाज के अवचेतन में उसकी स्थावाशा के रूप में कायशील रहती है। भगवान के अवतार के लिए देवताओं की प्रायना वास्तव में समाज की स्थावाशा की पुकार urge ही है। समाज की इस भाव या पुकार के परिपोषण के लिए ही पुराणों का, और परवर्ती कालों में सत्ता का, सबसे बड़ा योगदान रहा है। मानव समाज बना रहे यह आकाशा जब तक और जितनी बलवती होगी तब तक उसकी यह आकाशा ही उसमें इसके प्रति आस्था भी पैदा करेगी और इसका पोषण भी। हम रहे की आकाशा ही हम रहे सकते हैं की आस्था को जन्म देती है और उमका पोषण भी करती है।

पौछे कहा जा चुका है कि दयता और दानव प्रायः समाज की सात्विकता और तामसिकता के प्रतीक रूप में गृहीत किये जाते रहे हैं। जब मनुष्यों की चेतना उनकी तामसिकता से अभिभूत होकर विवृत एवं कुठित हो जाती है, और इस कारण समाज का सतुलन बिगड़ कर उसके विवास का मार्ग अवरुद्ध होने लगता है, तब मनुष्यों की जिजीविषा के उज्जीवन द्वारा उनकी सात्विकता को मानो शानित करने के लिए पुराणों (और कवियों) द्वारा अवतारवादी धारणा का प्रयोग किया जाता है। महाकवि निराला ने तुलसीदास की लोको मुख प्रतिभा के जागृत होने के फलस्वरूप समाज के अवचेतन में होनेवाले सात्विक एवं तामसिक प्रवृत्तियों के दुद्ध प समर का मनोवैज्ञानिक अतद् दृष्टि से, बड़ा ही सटीक चित्रण किया है। समाज की भाग बिबा प्रेरणा स्वरूप उसी समाज में उदयिष्यमान ज्वातिपुंजा के प्रति समाज का विश्वास ही 'यदा यदा हि धर्मस्य' के गीताश्वसन में प्रतिकलित हुआ है, और समाज के अवचेतन में निहित यही विश्वास अवतारवादी धारणा को जन्म देता है।

## ५—उद्धार का अभिप्राय —

दर्शन के क्षेत्र की मोक्ष की धारणा पुराणों में आवर उद्धार के अभिप्राय के रूप में परिणत हुई है। उद्धार का अभिप्राय यह है कि अवतारी भगवान की धारण में जाने पर भगवान स्वतः भक्तों को मोक्ष देते हैं। ज्ञानी जान के बल पर मोक्ष पाता है, परन्तु भक्त भगवान का कृपापात्र बनकर ही उद्धार पाता है। उद्धार के अधिकारी सब हो सकते हैं। सत् सिफ इतनी है कि किसी भी भाव से—विरोध भाव से भी क्यों न हो—भगवान से जुड़ जाना काफी है। इसलिए भक्तलोक भगवान के अवतार कार्यों का वर्णन करते समय दुष्टों के भी अवचेतन में भक्ति भाव के अतलहर undercurrent का वर्णन करते हैं।

महाकवि तुलसीदास की अतदर्श प्रतिभा ने इस विषय का बड़ा ही सटीक एवं मार्मिक वर्णन किया है। उनका रावण सोचता है—

होइहि भजनु न तामस देहा । मन श्रम बबन मय दढ एहा ।

इसलिए

सुर रजन, भजन महि भारा । जो भगवत लीह अवतारा ।

तो मैं जाइ वयर हठि करऊ । प्रभुसर प्राण तजे भव तरऊ ॥

इसी प्रकार मारीच भी सोचता है कि अगर रावण की आज्ञा न मानू तो वह मेरा वध कर देगा। अगर मरना ही है तो—किस न मरी रघुपति सर लामें। कारण जिसके क्रोध का पात्र बनकर मनुष्य निर्वाण पाता है उसकी भक्ति करके (भगवान का कृपापात्र बनकर) तो उसको बशीभूत ही किया जा सकता है—

के उपद्रव का सूचक होता है, तो देवताओं की आकांक्षा या प्रसन्नता समाज की आकांक्षा या प्रसन्नता का सूचक है। इस प्रकार मुख्यतः समाज की चित्तवृत्ति या भावनाओं की सूचना देने के लिए पुराणों में देवतत्व का प्रयोग एक शिल्प के रूप में पाया जाता है। तभी तो रामचरित मानस में राम के सामाजिक मंगल के कार्यों के अवसर पर देवता फूल बरसाते हैं, दुःखों से बचाते हैं, नाच-गान द्वारा अपनी प्रसन्नता प्रकट करते हैं। शिष्ट-शिक्षण और दुष्ट शिक्षण के द्वारा धर्मस्थापन का काम वस्तुतः लोक मंगल का काम है, और यह लोक मानस को हृष्ट देने वाला होने के कारण इस काम को लाक्षणिक रूप में देवताओं का ही कार्य कहा जाता है। देवताओं का पीडित और त्रस्त होना वस्तुतः लोक मानस की पीड़ा और त्रास का ही सूचक है। दूसरी ओर राक्षस मनुष्य के तामस रूप के प्रतीक हैं। तुलसीदास जी ने राक्षस किंवा निशाचर शब्द का प्रयोग इस अर्थ में किया भी है। इस दृष्टि से पुराणोक्त देवामुर आर्यायिकाओं की व्याख्या विद्वानों ने की है।

मानस में मुख्य रूप से तीन प्रकार के अवसरों पर देवतत्व का प्रयोग हुआ है—

१— राम की भगवत्ता किंवा ब्रह्मत्व के प्रदर्शन के अवसर पर अर्थात् लीला प्रसंगों में।

२— भक्ति की महिमा प्रदर्शन के अवसर पर

३— पुरुषोत्तम राम के शील और सौंदर्य प्रदर्शन के अवसर पर।

इन सभी अवसरों पर सामान्य रूप से तो देवताओं द्वारा पुष्पवृष्टि करायी गयी है, परन्तु पहले दो अवसरों पर देवताओं द्वारा स्तुति भी करायी गयी है। ब्रह्मत्व किंवा लीला बोध का अवसर तथा भक्ति का अवसर दोनों ही असाधारण अनुभूति के प्रसंग हैं। इन प्रसंगों में मनुष्य का गदगद होकर अभिभूत हो जाना स्वाभाविक है। ऐसे ही क्षणों में भगवान की महिमा तथा अपनी धर्म्यता किंवा कृतज्ञता सूचक जो स्वतः स्फूर्त वाणी मनुष्य के कण्ठ से फूट पड़ती है वही स्तुति है। इसीसे मानस में उपयुक्त प्रसंगों में मनुष्य की धर्म्यता की अनुभूति तथा भगवान के महिमा बोध की अभिव्यक्ति देवताओं की स्तुति के द्वारा की गई है।

राम की भगवत्ता का प्रदर्शन प्रायः दुष्ट-शिक्षण के अवसर पर होता है। इस दुष्ट शिष्ट परव लोक मंगल के कार्यों के अतिरिक्त तुलसीदास ने मानवीय चरित्र की उदात्तता के प्रसंग में भी देवतत्व का प्रयोग किया है, जो वास्तव में काव्य की दृष्टि से अत्यन्त भव्य बन पड़ा है। ऐसा प्रयोग अधिकतर अयोध्याकांड में भरत के प्रसंग में देखा जा सकता है। भरत के चरित्र की उदात्तता के हर प्रसंग के उदघाटन के अवसर पर देवताओं द्वारा पुष्पवृष्टि करायी गई है।

## अधर्तारवाद —

अधर्तारवाद का विषय जरा बड़ा है। वस्तुतः यह एक स्वतंत्र अध्ययन का विषय है। इसमें अनेक ऐतिहासिक सामाजिक मनोवैज्ञानिक तत्त्व गुंथे हुए हैं। उन सबका विवेचन प्रस्तुत करना अध्ययन की सीमा के बाहर है। सम्प्रति, पुराणों द्वारा उनके जटिल रचना विधान के अंतर्गत एक तंत्र के रूप में इस तत्त्व का कैसे उपयोग किया गया है इस पर प्रमुखतः सामाजिक दृष्टि से निश्चित विचार करने का प्रयास किया जाता है।

मनुष्यों में अच्छे और बुरे गुण, जीवन की पोषक एवं विधातक प्रवृत्ति, सब समय रहती है। वस्तुतः इनका सघन ही जीवन विकास का मूल प्रेरक होता है। इसीसे पुराणों में सत एवम् अमर्त्य के सघन का नाम दिया गया है। इन सत्तार में असत अर्थात् जीवन की विधातक प्रवृत्ति प्रायः

दुःखमयीय शक्ति प्राप्त करती है। इसके प्रतिपत्ति के लिए सत प्रवृत्ति के पोषण की सब समझ आवश्यकता बनी रहती है। सत प्रवृत्ति का मूल आधार वास्तव में मनुष्य की जिजीविषा ही है जो समाज के अवचेतन में उसकी रक्षाकाक्षा के रूप में कायशील रहती है। भगवान के अवतार के लिए देवताओं की प्रार्थना वास्तव में समाज की रक्षाकाक्षा की पुकार *urge* ही है। समाज की इस माँग या पुकार के परिपोषण के लिए ही पुराणों का, और परवर्ती कालों में सता का, सबसे बड़ा योगदान रहा है। मानव समाज बना रहे यह आकाशा जब तक और जितनी बलवती होगी तब तक उसकी यह आकाशा ही उसमें इसके प्रति आस्था भी पैदा करेगी और इसका पोषण भी। हम रहे की आकाशा ही हम रहे सबते हैं की आस्था को जन्म देती है और उसका पोषण भी करती है।

पीछे कहा जा चुका है कि देवता और दानव प्रायः समाज की सात्विकता और तामसिकता के प्रतीक रूप में गृहीत किये जाते रहे हैं। जब मनुष्यों की चेतना उनकी तामसिकता से अभिभूत होकर विवृत एवं कुठित हो जाती है, और इस कारण समाज का सतुलन बिगड़ कर उसके विकास का मार्ग अवरुद्ध होन लगता है, तब मनुष्यों को जिजीविषा के उज्जीवन द्वारा उनकी सात्विकता को मानो शानित करने के लिए पुराणों (और कवियों) द्वारा अवतारवादी धारणा का प्रयोग किया जाता है। महाकवि निराला ने तुलसीदास की लोको-मुख प्रतिभा के जागृत होने के फलस्वरूप समाज के अवचेतन में होनेवाले सात्विक एवं तामसिक प्रवृत्तियों के दुद्ध प समर का मनोवैज्ञानिक अतद्दृष्टि से, बड़ा ही सटीक चित्रण किया है। समाज की माँग किंवा प्रेरणा स्वरूप उसी समाज में उदयिष्यमान ज्योतिर्पुंजा के प्रति समाज का विश्वास ही 'यदा यदा हि धर्मस्य' के गीताश्रवासन में प्रतिफलित हुआ है और समाज के अवचेतन में निहित यही विश्वास अवतारवादी धारणा को जन्म देता है।

#### ५—उद्धार का अभिप्राय —

दर्शन के क्षेत्र की मोक्ष की धारणा पुराणों में आकर उद्धार के अभिप्राय के रूप में परिणत हुई है। उद्धार का अभिप्राय यह है कि अवतारी भगवान की धारण में जाने पर भगवान स्वतः भक्तों को मोक्ष देते हैं। ज्ञानी ज्ञान के बल पर मोक्ष पाता है, परन्तु भक्त भगवान का कृपापात्र बनकर ही उद्धार पाता है। उद्धार के अधिकारी सब हो सकते हैं। शत सिक इतनी है कि किसी भी भाव से—विरोध भाव से भी क्यों न हो—भगवान से जुड़ जाना काफी है। इसलिए भक्तलोक भगवान के अवतार कार्यों का वर्णन करते समय दुष्टों के भी अवचेतन में भक्ति भाव के अतलहर *undercurrent* का वर्णन करते हैं।

महाकवि तुलसीदास की अतर्दशी प्रतिभा ने इस विषय का बड़ा ही सटीक एवं मार्मिक वर्णन किया है। उनका रावण सोचता है—

होइहि भजनु न तामस देहा । मन क्रम बचन मत्र दूढ एहा ।

इसलिए

सुर रजन, भजन महि भारा । जो भगवत लीह अवतारा ।

तो मैं जाइ वयस हठि करऊ । प्रभुसर प्राण तजे भव तरऊ ॥

इसी प्रकार मारीच भी सोचता है कि अगर रावण की आज्ञा न मानू तो वह मेरा बंध कर देगा। अगर मरना ही है तो—जस न मरी रघुपति सर लागें। कारण जिसके क्रोध का पात्र बनकर मनुष्य निर्वाण पाता है उसकी भक्ति करने (भगवान का कृपापात्र बनकर) तो उसको बशीभूत ही किया जा सकता है—

निर्वाण दायक क्रोध जाकर भगति अवसहि बसकरी ।

तुलसीदास ने उद्धार के अभिप्राय का प्रयोग करते हुए राम के द्वारा सरदूषण मारीच रावणादि राक्षस ही नहीं अपितु जटायु जैसा पक्षी तथा अहल्या जैसी जडीभूत नारी के भी उद्धार का वणन किया है । राक्षस तो फिर भी तमोगुण प्रधान मनुष्य ही हैं, और मनुष्य होने के कारण उनके अवचेतन में वही न वही भक्ति भाव की संभावना भक्त लोग देख लेते हैं । परंतु मानव योनि से अवर कोटि के जटायु जैसे पक्षी ही नहीं अपितु स्वतः मानव ममाज में किन्हीं कारणों से जड़वत बने हुए नारी वग के लिए तो सिवा भगवान के अनुग्रह के कोई चारा नहीं है । उनको तो केवल पड़े रहना है, प्रतीक्षा करनी है कि किसी समय कर्णामय भगवान स्वतः अनुग्रह करके उनका उद्धार कर दें । राम ने तेजस्वी स्पर्श से अहत्या जाड्य-मुक्त हो गई थी ।

उपयुक्त सभी उदाहरणों में उद्धार का अर्थ यही है कि राक्षसों की तामसता और अहल्या की जड़ता दूर होकर उनमें भागवत चेतना का उदय हो गया था । मनुष्य ही क्या भक्तलोग तो पशु पक्षी और कीटपतंगादि में भी ईश्वराश देखकर भगवान के दिव्य चेतन के स्पर्श से उनके भी पशुत्व से मुक्त होने की संभावना का वर्णन करते हैं । जटायु का उद्धार ऐसा ही है ।

रावणादि राक्षस तथा जटायु का उद्धार तो देहमुक्ति है । परन्तु अहल्या का उद्धार ऐसा नहीं है । वह जीते जी चेतना के परिवर्तन का उदाहरण है । इससे स्पष्ट है कि उद्धार वास्तव में चेतना के परिवर्तन का नाम है । चेतना का यह उदात्तीकरण जीते जी होना वाछनीय है । राक्षस वे व्यक्ति हैं जिनका सुधार किसी भी उपाय से नहीं हो सकता । तब वध ही एकमात्र उपाय है । आत्मिक भक्त मृत्यु के समय उनमें उदात्त भावना के आविर्भाव की संभावना देखते हैं ।

मृत्यु देहघम है । परंतु मोक्ष का संबन्ध चेतना से है । इसीसे चेतना की अज्ञानमुक्ति को ही मोक्ष कहा गया है । अज्ञाननाश के कारण चेतना का तटस्थ द्रष्टात्व किंवा साक्षी भाव को प्राप्त करना ही मोक्ष है ।

उद्धार अर्थात् चेतना के परिष्कार एवं उदात्तीकरण करनेवाले की क्षमता पर विश्वास उत्पन्न करने के लिए पुराणों में माहात्म्य वर्णन की प्रणाली अपनायी जाती है । इसीसे तुलसी ने मानस के प्रस्तावना भाग में गुरु कृपा, सत व सत्संगति, नाम, रामकथा, तीर्थ, भक्ति, तथा स्वयं राम की महिमा का बड़े विस्तार में वर्णन किया है ।

## ५—धार्मिक कथा सदमं —

पुराणों में बहुत से उपाख्यान ऐसे हैं जो मानवीय चरित्र के किसी एक ही गुण विशेष की उदात्तता किंवा अनुदात्तता का दृष्टांत प्रस्तुत करते हैं । यथा, शिवि दधीचि हरिश्चन्द्र बलि आदि की कथा सत्यसंधता का, परशुराम, ययाति, श्रवण कुमार की कथा पितृ भविन का, मालव और नहुष की कथा हठधर्मिता का, कट्टू और विनता की कथा सीतिया डाह का, चंद्रमा और राजा वेन की कथा चरित्रहीनता का, महलबाहु इन्द्र और त्रिशकु की कथा राजमद का, प्रभुव, अजामिल, प्रह्लाद, पणिका अम्बरीष आदि की कथाएँ आदर्श भक्तता का दृष्टांत प्रस्तुत करती हैं । बहुत बड़े समय से चली आती हुई ये कथाएँ भारतीय समाज के तत्तद विषयक सत्कारों का बराबर पोषण करती आती हैं । इसीसे मध्यकालीन कवि जनता में धार्मिक सत्कारों को उद्दीप्त करने के लिए इन कथाओं का उपयोग करते रहे हैं ।

## ६—शाप और वरदान —

मनुष्य के सुख-दुःख परक भोग को उसने कर्मों के साथ जोड़कर पुराणों ने एक कम सिद्धांत विकसित किया था जिसने अनुसार मनुष्य को अपने शुभाशुभ कर्मों का फल अवश्य भोगना पड़ता है—, चाहे इसके लिए उसको जन्मांतरो में क्यों न जाना पड़े। यह सिद्धांत धार्मिक कथाओं में शाप और वरदान के अभिप्राय के रूप में परिणत होता है। जीवन की साधारण घटनाएँ तो मनुष्य के कर्मों का स्वाभाविक परिणाम होती हैं, परन्तु असाधारण अनपेक्षित और अतर्क्य घटनाओं का किसी देवी कारणों से सम्बन्ध किया जाता है। यही शाप और वरदान के मूल में निहित धारणा है। भगवान का अवतार भी चूँकि एक असाधारण घटना है अतः वह भी किसी न किसी शाप या वरदान का परिणाम होता है।

किसी देवी शक्ति के शाप या वरदान के फलस्वरूप होनेवाली असाधारण घटनाओं की सम्भावना का विश्वास लोकमानस में सुदीर्घ काल से चला आ रहा है। लोक मानस के अवचेतन में निहित इसी लोक विश्वास की शक्ति को तुलसीदास राम के अवतार के लिए उद्दीप्त invoke करने की कोशिश करते हैं। मानस के बालकांड में उल्लिखित चार हेतुकथाओं को इसी दृष्टि से देखना चाहिए। उनमें से दो शाप की कथाएँ हैं और दो वरदान की। कहना न होगा कि किसी देवी शक्ति के शाप और वरदान के फलस्वरूप होनेवाले रामावतार की सम्भावना या अवश्यभाविता का विश्वास उत्पन्न करना इन हेतुकथाओं के मूल में है। उस युग के दैन्यापहत मानस का उद्धार किसी देवी चमत्कार से ही हो सकता था। राम का अवतार इसी प्रकार था, एक चमत्कारी परन्तु अवश्यभावी घटना।

इस प्रसंग में एक यात विशेष रूप से ध्यान देने योग्य है। शाप और वरदान के अभिप्रायों से यह पता चलता है कि ईश्वरावतार की आवश्यकता लोक चेतना की ( प्रायः अज्ञात ) प्रबल मांग होती है। इस मांग में एक प्रकार की “योग्यता” का भाव अंतर्निहित होता है। अपनी माँग को फलवत्ती बनाने के लिए उसको सिद्ध करना किवा उसने लिए अपनी योग्यता को दिखाना आवश्यक होता है। दूसरे शब्दों में शाप और वरदान की घटना मनुष्यों के शुभाशुभ कर्मों का परिणाम होती है। इससे सिद्ध है कि ईश्वरावतार की घटना भी मनुष्यों के कर्मों का ही परिणाम है।

## उपसंहार —

ऊपर हमने मध्यकालीन भक्ति साहित्य में पौराणिक शिल्प के प्रयोग की बात कही थी। इस सम्बन्ध में यह स्पष्ट करना आवश्यक है कि जिस भागवत पुराण के अनुसरण पर सूरसागर की रचना हुई है उसके पौराणिक रूप की छाप मूरसागर पर भी अवश्य पड़ी है। तथापि श्रीमद् भागवत और सूरसागर में बाह्य यत् पौराणिक शिल्प का प्रयोग होने पर भी दोनों की भावभूमि रामचरितमानस की भाँति पुराण तंत्र से परिबद्ध नहीं है। भागवत और सूरसागर भिन्न स्तर की रचनाएँ हैं। उनमें ‘लीला’ की भावभूमि अत्यंत गहन एवं गूढ़ कोटि की है। इसी प्रकार कबीरदास प्रभृति सत्तों की भावभूमि भी पौराणिक शिल्प द्वारा आख्यायित नहीं हो सकती। अद्वैतता की अनुभूति ही नितांत एकात्मिक एवं परम गुह्य कोटि की होती है। वहा ता भट्ट हरि के शब्दों में स्वानुभूति ही एकमात्र प्रमाण होती है—स्वानुभूत्येकमानाय।

सारांश यह कि मध्यकालीन भक्तिसाहित्य में अनेकते रामचरितमानस में ही पुराण तंत्र का पूण एव सफल प्रयोग हुआ है। ●



## तन्त्र-रहस्य

डा० माहतिनन्दन पाठक

तन्त्र भारतीय सस्कृति और साधना में इस प्रकार और इतना अधिक व्याप्त है कि प्रबल रूप में दिखाई पड़ने पर भी अंतर्धारा में उसका प्रभाव पर्याप्त है। इसकी व्यापकता और प्रभावशालिता का मुख्य कारण इसकी वैज्ञानिकता है। इसका शाब्दिक अर्थ भी वैज्ञानिकता से जुड़ा हुआ है। तन्त्र शब्द तन् धातु से बना है जिसका अर्थ है विस्तार करना। इस प्रकार तन्त्र का अर्थ होता है—तनोति विस्तारयति ज्ञान येन तत् तन्त्रम् अथवा तयते विस्तार्यते ज्ञानमनेन इति तन्त्रम्। तन्त्र में तन् के साथ त्र धातु का भी योग है। इससे रक्षा करने का अर्थ जुड़ जाता है। तब हमका अर्थ होगा, मह विविध अर्थों को प्रदान करता हुआ साधकों को सबत रक्षा करता है, आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक तीनों तापा से श्राप दिलाता है, भय में मुक्त करता है। तन्त्रशास्त्र में इसका अर्थ निर्देश किया गया है—

तनोति विपुलानयान् तन्त्रमन्त्रं समवितान् ।

वाण च । कुहते यस्मात् तन्त्रमि यवधीयते ॥

इसकी विशिष्टता से प्रभावित होकर प्राचीन काल में शास्त्र और विज्ञान को तत्र कहा जाता था। इसी कारण भ्याय, भाग्य और योगशास्त्र को तत्र शब्द से भी अभिहित किया गया है। आयुर्वेद के अतः शून्य तत्र, शालाग्रामतत्र इसी अनुवृत्ति पर रसे गये नाम है। सिद्धात और अनुष्ठान के लिए भी इस शब्द का प्रयोग देखने को मिलता है। धर्मशास्त्र भी इससे वंचित न रह सका। इस प्रकार प्राचीन काल में इसकी वैधानिकता और उत्कृष्टता का व्यापक प्रभाव दृष्टिगत होता है।

किन्तु यहाँ तब शब्द ने एक माधना पद्धति विशेष, एक दशन विशेष अर्थात् अभिषेक है और यही अर्थ प्राचीनकाल से अभीष्ट भी रहा है। तत्र का एक नाम आगम है और आगम उतना ही महत्वपूर्ण तथा प्रचलित नाम है जितना संन्ये। यामल में आगम का अर्थ किया गया है—

१. १. १. भागत शिववपुत्रेभ्यो गत च गिरिजामुखे ।

मत् श्रीवासुदेवस्य तस्यादागममुच्यते ।

यथा है 'शिव श्रोता है। हमनी भी अपौरुषेय मान्यता की ओर यह संकेत है।

यथा है 'शिवं प्रीता है। हमने भी अपौरुषेय मान्यताओं और यह संकेत है।  
 चारोंही तन्त्र में आगम का स्वरूप बतलाते हुए कहा गया है कि तत्त्वज्ञानी आप्त पुण्या द्वारा  
 उपदिष्ट लीन एवं परलीन में हितवर, प्रमाणनिष्ठ सास्त्र आगम कहलाता है। इसने सात सहाय हैं।  
 द्दमम मृष्टि, प्रलय देवताचन सभी मात्रा के माधन और पुरस्चरण पदकर्म साधन और ध्यानयोग का  
 निरूपण किया गया है।

सिद्धे सिद्धे प्रमाणेस्तु हितं चात्र परतः च ।

आगम शास्त्रमाप्तामाप्तास्तद्व्याप्यं वेदिन ॥

सृष्टिरयं प्रलयश्चैव देवतानां तत्पावनम् ।

साधनं च य सर्वेषां पुरश्चरणमेव च ॥

पदकम् साधनं चैव ध्यानयोगश्चतुर्विधः ।

सप्तमिलक्षणैर्गुणैस्तथागमैः तं विदुर्बुधाः ॥

आगम का अथ याचस्पति मिश्र ने बतलाया है—आगच्छति बुद्धिमाराहति यस्माद् अभ्युदयनि श्रेय सोपाया स आगम ।

वस्तुतः वेद और तन्त्र का उद्देश्य समान है । निश्चयस की प्राप्ति दोनों बाह्यतः प्रवृत्तिमूलक है क्योंकि दोनों की दृष्टि में ससार त्याज्य नहीं है । निवृत्ति तो प्रवृत्ति की पूर्णता और तृप्ति का परिणाम है । यह जगत् चित शक्ति का ही बिलास है—एक प्रयट रूप है, इसलिए तन्त्र जगत को हेय नहीं माना गया है ।

गोडपादाचार्य ने श्री विद्मारत्नमूत्र में लिखा है—'चैतन्यस्वरूपा चिच्छक्तिः । चैतन्यस्वरूपा चित शक्ति ही सर्वव्यापक ब्रह्म तत्त्व है । इस मूत्र की व्याख्या करते हुए शंकरारण्य मुनि ने कहा है कि यही ब्रह्म-रूपा हैं और आनन्दरूपा भी ।—'चैतन्यस्य ब्रह्मण्य स्वरूपा चित शक्ति सामर्थ्यम् । संपादयन्तस्य मीमासा भवति । आनन्दस्य ब्रह्मण्य स्वरूपा चित मीमासा तेजोमय स्वरूपत्वेन विचारिता भवतीति वाक्यस्याऽभिप्रायः ।'

वेद और तन्त्र के मूल विचार और दृष्टिकोण में कोई मौलिक भेद नहीं है । कुलाणव तन्त्र स्पष्ट कहता है—वेदात्मक शास्त्रं विद्धि बौलात्मकम् । कुल्लूक भट्ट ने दोनों का समान महत्त्व स्वीकार किया है—चैदिकी तान्त्रिकी चैव द्विविधा श्रुति कीर्तिता ।

श्रीमदभागवतकार ने चैदिकी और तान्त्रिकी दोनों दीक्षा की चर्चा की है और दोनों का महत्त्व स्वीकार किया है । दोनों में कोई विरोध नहीं था अपितु एक ही लक्ष्य के दोनों साधक थे । श्रीमदभागवत के स्यारहवें स्कन्ध में कहा गया है कि दोनों प्रकार की दीक्षा ग्रहण की जानी चाहिए ।

यात्रा बलिविधानं च सर्वव्यापकं पवसु ।

यदिकी तान्त्रिकी दीक्षा सर्वोपपन्नधारणम् ॥

(स्कन्ध ११, अध्याय-११ श्लोक ३७)

श्रीमदभागवत में ही आराधना की तीन विधियाँ बतलाई गई हैं—चैदिक, तान्त्रिक और मिश्र । इसी तीन विधियों से आराधना करनी चाहिए ।

यैदिकस्तात्रिको मिश्र इति मे त्रिविधो मन्त्रः ।

समाप्तामोक्षितेनैव विधितः सां समचयेत् ॥

(११-११७)

अधिकांश पारम्परिक विद्वान् कुछ तन्त्रों को वेद सम्मत और कुछ तन्त्रों को वेद बाह्य मानते हैं । जब से वेद को स्वतन्त्र प्रमाण मानकर उसके आधार पर आगे के दर्शन शास्त्रों की व्याख्या की जाने लगी तब से वेद-सम्मत या असम्मत मानने की प्रवृत्ति प्रबल होती गई । जो सम्मत है वह ग्राह्य है और जो असम्मत है, त्याज्य है । यह प्रवृत्ति भी, बाद में जब सम्प्रदाय बन गए और उसका बन्धन बढोता होता गया, दिखाई पड़ती है ।

यदि वस्तुगत ऐतिहासिक दृष्टि से देखा जाए तो तन्त्र का अस्तित्व वेदों से भी पहले से है । वेदों की रचना से पूर्व, यहाँ तक कि आर्यों के भारत आगमन से भी पूर्व भारत में तन्त्र था और यह भारत के भिन्न भिन्न भागों के अतिरिक्त समीप के अनेक देशों में भी फैला था । यह कहना कठिन है कि उस समय इसका वैसा ही स्वरूप था जैसा उपलब्ध ग्रन्थों में मिलता है । वैसा नहीं था, किन्तु मूल स्वरूप और आधार

वही थे जिन पर आगे चलकर विभिन्न वालों में विविध रूपा में इसका विकास हुआ। वेद सम्मत होने की बात तो एक तरफ, वेदों पर इसका प्रभाव पड़ा है जिसे पहचाना जा सकता है।

गम्भीर अनुसन्धान में रचि रखने वाले अधिकांश विद्वान् इस मत से सहमत हैं कि तान्त्रिक साधना की उपस्थिति यहाँ वेदों के पूर्व व्यापक रूप में थी। पूरा तन्त्र शास्त्र शिव और शक्ति के इदं गिदं धूमता है और प्रायः वही दोनों श्रोता और वक्ता के रूप में है। प्राक् वैदिक काल में शिव और शक्ति की पूजा होती थी, यह प्रमाणित हो चुका है। उस काल की योगिक मुद्रा में मिली शिव की प्रतिमा से यह प्रमाण और पुष्ट होता है। वेद के इतने समीप या उसके बीच से गुजरने के बाद भी इसका स्वरूप या पहचान पृथक् रूप में बनी रही है।

तन्त्र-दर्शन की सबसे बड़ी विशेषता है शक्ति को परम तत्त्व के रूप में भाष्यता—स्वमेवा परब्रह्म रूपेण सिद्धा। यह तत्त्व वेद में भी देखा जा सकता है। तन्त्रों में शक्ति की जो रूप कल्पना की गई है वह नारी की है। दार्शनिक विवेचन से हटकर केवल सामाजिक मनोविज्ञान की दृष्टि से देखा जाए तो मातृ सत्तात्मक गरिमा की झलक मिलती है जो प्राग्वैदिक है और कुछ दूर तक वैदिक कालीन भी है।

जो ऋषि और ऋषिका वेदों में हैं और वैदिक ऋचाओं के द्रष्टा हैं, प्रायः वे तन्त्र ग्रन्थों के उल्लेख के अनुसार, शक्ति के, किसी महाविद्या के या किसी पद्धति विशेष के स्तरीय साधक रहे हैं। तान्त्रिक मन्त्रों के साक्षात्कार करने वाले भी हुए हैं। वसिष्ठ तारा के बहुत बड़े उपासक थे। लोपामुद्रा, अगस्त्य, दुर्वासा आदि श्री विद्या के प्रख्यात साधक थे। ऐसे अनेकों नाम हैं जिनकी सख्या गिनाने की यहाँ आवश्यकता नहीं है। किन्तु, केवल एक झलक से अनुमान के लिये और वैदिककाल के ऋषियों तथा देवताओं से जुड़ाव को समझने के लिए सिर्फ श्रीविद्या के कुछ उपासकों के नाम जो श्रीविद्यापर्व तन्त्र में उल्लिखित हैं, द्रष्टव्य हैं—

मनुश्चन्द कुबेरश्च लोपामुद्रा च कामराट्  
अगस्त्यश्च सूर्याश्च विष्णुश्च शिवास्तथा ।  
दुर्वासाश्च महादेव्या द्वादशोपासका स्मृता  
शक्रश्च चोमना चैव तथा च वरुणस्ततः ।  
धमराजोऽनलो नागराजो वायुर्बुधस्तथा  
ईशानश्च रतिश्चैव तथा नारायणोऽपि च ।  
ब्रह्मा जीवो महादेव्यास्त्रयोदश उपासका  
पञ्चविंशति सख्योपासकाना महेश्वरि ।

इसी प्रकार विभिन्न महाविद्याओं और विविध पद्धति विशेषों के उपासकों तथा विविध मन्त्रों के साक्षात्कार करने वाले ऋषिया एव देवताओं के अनेक नाम निकल आएंगे। यास्क कहते हैं—‘साक्षात्कृत धर्माणं ऋषयो बभूवुः । ते अवरभ्य असाक्षात्कृतधर्मैर्म्य उपदेशेन मन्त्रान् सम्प्रादुः ।’ अर्थात् ऋषि धर्म (ज्ञान) का साक्षात्कार किए हुए थे। उन्होंने धर्म साक्षात्कार न किए हुए अन्य लोगों को उपदेश के द्वारा मन्त्र दिए। यही तन्त्र तन्त्र का है। ‘ऋषय मन्त्र-द्रष्टार’ माना जाता है।

अनक वैदिक ऋचाएँ शक्ति तत्त्व और इस साधना की ओर संकेत करती हैं। विद्युत् का प्रयोग बहुत महिमापूर्ण रूप में हुआ है। यह शक्ति का प्रतीक है। वैदिक ग्रन्थों में इसके अथ भिन्न भिन्न रूप में किये गए हैं। तैत्तिरीय में कहा गया है—‘शक्तिं तान् देवान् विद्युत्पाप्नोति सकापाद विमोहितवान् यद विद्युत् ।’ अर्थात् देवताओं को पापा से छुड़ाने के कारण उनकी नाम विद्युत् हुआ। शतपथ कहता है—

‘विद्युत् ब्रह्मेत्याहु’—विद्युत् ही ब्रह्म है। शतपथ में ही आया है—‘विद्युद् वाज्जनि’—विद्युत् वज्र है। यजुर्वेद में—विद्युद् वाज्जना ज्योति—विद्युत् ही जल की ज्योति है। ऐतरेय में कहा गया है—वृष्टिर्व्याज्या विद्युदेव इदं वृष्टिमघ्राय सम्प्रयच्छति—समस्त जलकणों का एकीभाव ही विद्युत् है, विद्युत् ही वृष्टि, अघ्रादि की पुष्टि प्रदान करती है, और—‘यो विद्युत्पुरुष स सर्वरूप सर्वाणि ह्येतस्मिन् रूपाणि’—विद्युत् में वह पुरुष है, उसी के ये सब रूप हैं, उसी में ये सब रूप रहते हैं।

विद्युत् में गति है। जहाँ गति रहती है वहाँ शब्द अवश्य रहता है। शब्द ही वाणी या शक्ति है। ऐतरेय में उसे वज्र भी कहा गया है—‘वज्र एव वाक्’ और ‘वाग्धिवज्र’। अब यजुर्वेद के एक मन्त्र पर विचार किया जाए जो इस तरह है—

नमस्ते अस्तु विद्युते तनस्ते स्तनयिस्तनवे ।

नमस्ते अस्त्वस्मने येनाद्भुताशे अस्त्यसि ॥

अर्थात् हे प्रकाशरूपवाली देवि, विद्युत् शक्ति रूप, तुम्हें नमस्कार है। शब्द रूप से गजना करने वाली, तुम्हें नमस्कार है। अश्व-वज्र भी तुम्हारा रूप है जिससे तुम हमारे क्लेशों को नष्ट करती हो, अतः नमस्कार है।

देवत मन्त्रों के सम्बन्ध में महर्षि यास्क निरुक्त के सप्तम अध्याय के प्रथम पाद में कहते हैं—यत्काम ऋषि यस्या देवताया आर्घ्यपत्यम इच्छन् स्तुति प्रयुङ्क्ते तद्देवत स मन्त्रो भवति । ता त्रिविधा ऋच—परोक्षकृता प्रत्यक्षकृता आध्यात्मिकयश्च । तत्र परोक्ष कृता सर्वाभि नाम विभक्तिभि युज्यन्ते प्रथमपुरुषैवाख्यातस्य । प्रत्यक्षकृता मध्यमपुरुषयोगा । आध्यात्मिक्य उत्तमपुरुषयोगा । अर्थात् जिस अर्थ (कामना) की इच्छा से ऋषि जिस देवता की स्तुति करता है, वह मन्त्र उस देवता का होता है। उसके तीन प्रकार हैं—परोक्ष, प्रत्यक्ष और आध्यात्मिक। प्रथम (अयं) पुरुष में कहीं गई ऋचाएँ परोक्ष, मध्यम पुरुष में प्रत्यक्ष और उत्तम पुरुष में आध्यात्मिक हैं। इस दृष्टि से उपरि वर्णित विद्युत् वाली ऋचा प्रत्यक्षकृत है। प्रत्यक्षकृत वर्णों का तात्पर्य भी अध्यात्म के अन्तर्गत आता है। अब इसका अर्थ इस प्रकार किया जा सकता है—हे देवि, विद्युत् रूपे, मूलाधार चक्र में रहने वाली तुम्हें नमस्कार है। ध्वनि वर्ण रूप से गर्जना करने वाली, तुम्हें नमस्कार है। स्वाधिष्ठान आदि चक्रों के भेदन में वज्र का काम करने वाली तुम्हें नमस्कार है। तुम हमारे सभी क्लेशों को दूर करती हो। तत्र साथ ही इस रहस्य को अच्छी तरह जानते हैं। इसके सम्पन्न होने पर साधक सभी कष्टों से मुक्त हो जाते हैं। ये कार्य शक्ति के हैं। कुण्डलिनी की ओर संकेत है।

और स्पष्टता के लिए निम्नलिखित ऋचाएँ द्रष्टव्य हैं। ऋक संहिता में एक ऋचा है—

गौरीर्ममाय सलिलानि तक्षत्येकपदी द्विपदी सा चतुष्पदी । अष्टापदी नवपदी बभ्रुवृषी सहस्राक्षरा परमे व्योमन ।

अर्थात् गौरी वाक् कुण्डलिनी महाशक्ति जली को तोड़ती हुई (जल से पंचतत्त्वा का उपलक्षण है जो पञ्चको में निहित हैं) एकपदी, द्विपदी, चतुष्पदी अष्टपदी और नवपदी (नवनाद) वाली है। सहस्राक्षर में सहस्राक्षर वाली हो जाती है। यह रहस्य तत्र योगिया को भली प्रकार विदित है।

यजुर्वेद में एक ऋचा आती है—

या ते यद् शिवातनूरघोरा पापकाशिनो

तया नस्तया शत मया गिरिशताभि चाकशीहि ।

अर्थात् हे रत्न आपकी कल्याणकारी शक्ति तथा ऐश्वर्य आदि को प्रदान करने वाली त्रिवा (महाशक्ति) तनू है, उसके द्वारा हमें आप निरीक्षण करें। हम सब तुम्हारे पुत्र हैं, हमारा कल्याण करें। 'अमृतस्य पुत्रा' इस श्रुति वाक्य के अनुसार समग्र विश्व उसी की सन्तति है।

इस प्रकार वैदिक संहिताओं और ब्राह्मण उपनिषद आदि वैदिक वाङ्मय में तन्त्र का मूल रूप विविध रूपों में पर्याप्त विस्तार पाया है। अथवा वेद में इसका विस्तार अप्रिय है, यहाँ स्थूल रूप का भी कुछ विस्तार हुआ है। इसके अतिरिक्त तान्त्रिक उद्देश्य, प्रवृत्ति और आचार का रूप भी वेदों में मिलता है, बल्कि मूल में कोई मौलिक भेद प्रतीत नहीं होता। इस विषय का विवेचन अपने आप में बहुत बड़ा है इसलिए संकेतमान से यहाँ संतोष करना पड़ रहा है।

तन्त्र का आध्यात्म व्यापक है और वह विविध विज्ञानों से जुड़ा हुआ है दार्शनिक दृष्टि से तन्त्र अद्वैतवादी है। किन्तु वेदांत के अद्वैतवाद और तन्त्र के अद्वैतवाद में थोड़ा अन्तर है। वेदांत का अद्वैतवाद विवक्षितवादी है और तन्त्र का अद्वैतवाद आभासवादी है यद्यपि प्रपञ्च दोनों की दृष्टि में प्रतीतिमान है किन्तु वेदांत के अनुसार यह प्रतीति भ्रममूलक है और तन्त्र के अनुसार परमात्म तत्त्व की सहज सामर्थ्य का प्रकट रूप है। अद्वैत वेदांत के अनुसार इसका कारण अनादि अविद्यमानता माया है किन्तु तन्त्र के अनुसार परमचिन्ता का स्वातन्त्र्यमूलक सत्त्व है। अद्वैतवेदांत ग्रहण को सर्वथा निर्विशेष, निर्विकार, निगुण और कूटस्थ मानता है तथा इस दृश्य प्रपञ्च को सत्त्व से विलक्षण माया के प्रभाव से थोड़े अघकार के पड़ो रस्सी में भ्रम से ही प्रतीत होने वाले सप, दण्ड आदि विकल्पों के समान केवल प्रतीतिमान मानता है। किन्तु तन्त्र परमार्थतत्त्व में अनात्मशक्ति और पूर्ण स्वातन्त्र्य मानता है। उसके अनुसार शुद्ध चिन्ता अपने पूर्ण स्वातन्त्र्य के कारण अपने सत्त्व द्वारा भक्ति रूप अपने ही ऊपर इस जगच्चित्र को आभासित कर देती है। प्रत्यभिज्ञा सूत्र में कहा है—'चिन्ता स्वतन्त्रा विश्व सिद्धि हेतु'। अद्वैत होने के बावजूद उसका अद्वैत तत्त्व अकर्ता, अभोक्ता, निगुण और निर्विशेष नहीं है। वह शक्तिमय और विमर्श रूप है। विमर्श उसकी क्रिया शक्ति का नाम है। क्रियाशक्ति सदा उसमें विद्यमान रहती है। तन्त्र ने छत्तीस तत्त्वों, शक्तिनाद, बिन्दु आदि के माध्यम से पूरी सृष्टि-प्रक्रिया का विशद विवेचन किया है। वही शिव मूल है, वही शक्ति, पर दोनों में अभेद है।

वेदांत अद्वैत और तन्त्र अद्वैत वस्तुतः दोनों अद्वैत हैं, जो थोड़ा सा अन्तर है उसका संकेत ऊपर किया गया है। अब एक गम्भीर प्रश्न यह उठता है कि निगुण ग्रहण का कोई आधार न होने से उसकी उपासना कैसे हो सकती है? शान्त के श्रवण-विवेचन से बौद्धिक ज्ञान हो सकता है, अपरोक्ष ज्ञान नहीं हो सकता, अनुभूति नहीं हो सकती। रूप अरूप तक पहुँचने में सहायक होता है, माध्यम का काम करता है। इसीलिए तन्त्र ने रूप की कल्पना की।

चि मयस्याद्वितीयस्य निष्कलस्याशरीरिण ।

उपासकानां कार्माथ ब्रह्मणो रूपकल्पना ॥

—गमनायिनी, कुलार्णव

यह तन्त्र की बहुत बड़ी देन है। इसी से भारत में उपासना-पद्धति का विकास हुआ और इससे प्रभावित हुए बिना कोई भी सम्प्रदाय न रह सका। यह पद्धति उसकी मौलिक और अद्वितीय सोच है। अद्वैत वेदांत के सबसे बड़े व्याख्याकार, समर्थक और संस्थापक आचार्य शंकर ने साधना और साक्षात्कार इसी पद्धति से किया। उन्होंने श्री विद्या की उपासना की थी। उन्होंने अपनी 'सौंदर्य लहरी' में शक्ति के मनोरम रूप, मात्र यन्त्र, कुण्डलिनी चक्र आदि का बहुत सुन्दर वर्णन किया है। पहले ही श्लोक में वह

बहते हैं, गिय यदि शक्ति से युक्त होते हैं तभी यह सब कार्य करने में समर्थ होते हैं अन्यथा वह निष्क्रिय हैं, स्फुरित होने में भी समर्थ नहीं होते। अतः तुम्हीं ब्रह्म हरि और हर से आराधना हो। कोई अद्वैतपुण्य व्यक्ति तुम्हारी प्रणति और स्तुति कैसे कर सकता है ?

शिव शक्त्यायुक्तो यदि भवति शक्त प्रमथितु  
न चेदेव देवो न खलु कुशल स्फुरितुमपि ।  
अतस्तत्त्वामाराधयौ हरिहरविरचयाविरमिषि  
प्रणतु स्तोतु वा कथमकृतपुण्य प्रमथति ॥

गी-दयलहरी में एव ही श्लोक है और सभी में एक से एक तन्त्र-दर्शन और साधना के रहस्य भरे हुए हैं। ब्रह्मस्वरूपा त्रिपुरसुंदरी का रूप भी इतना अधिन सुंदर और मनोरम है कि उसे कोई सयासी ही सह सकता है। पंचहत्तरवें श्लोक में उन्होंने अपने बारे में कहा है, गिरिनये ! तुम्हारे पयोधरी का उत्तम दुग्ध तुम्हारे हृदय से निकला हुआ सारस्वत दुग्ध पारावार है। मी, तुमने दयाद्व होकर इस द्रविड दिगु को उस दुग्ध का पान कराया है जिससे वह प्रीट कविया में भी सुंदर काव्य-रचयिता हो गया है।

तव स्तव मये धरणिधरकथे हृदयत  
पय पारावार परिवहति सारस्वतमिव ।  
वषावत्या वत्त द्रविडदिगुरावषाद्य तव मत्  
कवीनां प्रोढानामजनि कमनीय कवयिता ॥

शंकराचार्य इतने बड़े अद्वैत चिंतक और दार्शनिक थे, उन्हें साक्षात्कार के प्रश्न और मूल विदु पर उत्तर ही आत्मसमर्पण करना पड़ा होगा तभी उन्होंने साधना के रहस्य को इतने सहज रूप में स्वीकार किया और इतना तमय होकर लिखा। आज तक शंकराचार्य की परम्परा में श्रीविद्या की उपासना चलती आ रही है। शंकराचार्य के गुरु थे गोविन्दपाद और उनके गुरु थे गोडपाद। आचार्य गोडपाद ने 'श्रीविद्या-रत्नमूत्र' लिखा है जिसमें एक ही तीन मूत्र हैं। इन मूत्रों में तन्त्र दर्शन और श्रीविद्या की साधना पर प्रकाश डाला गया है।

स्पष्ट है कि तन्त्र, दर्शन के अतिरिक्त, आत्मविकास और साक्षात्कार की एक सर्वाङ्गीण और वैज्ञानिक पद्धति है जिसे किसी-न किसी रूप में सभी स्वीकारते हैं। प्रायः सभी सम्प्रदायों ने इस पद्धति का अनुसरण किया है। विभिन्न सम्प्रदायों में जो साधनात्मक स्वरूप है वह इसी की देन है भले वह समग्र रूप में न हो। तन्त्र ने साधना की चतुर्विध बाधने का प्रयास किया है जिससे गति की निश्चयता हो और यह अद्वैत यात्रा पूरी हो। इसमें अन्तर्यजन और बाह्यवाचन दोनों हैं। मात्र और ध्यान का बहुत महत्त्व है। इसमें योग के विविध रूप समाहित हैं जैसे—आसन प्राणायाम, ध्यान, धारणा, मुद्रा, ज्ञानयोग, भक्तियोग, कर्मयोग, राजयोग, लययोग, नादयोग, स्वरयोग, वैराग्ययोग, सुरत शब्दयोग, पटञ्जल, कुण्डलिनीयोग आदि। उत्प्लास और भाव भी हैं और स्तव भी है। आंतर क्रियाएँ भी हैं और बाह्य क्रियाएँ भी हैं। मूलतः इसमें मूर्ति नहीं हैं, ब्रह्माण्ड और सृष्टि प्रक्रिया का प्रतीक यन्त्र है उसमें अभीष्ट रूप कल्पना है जो अरूप पथ में आधार का काम करती है। इस प्रकार तन्त्र का साधना क्षेत्र बहुत व्यापक है। कुलाणव तन्त्र कहता है कि जैसे सीधी टेढ़ी, सभी नदियाँ समुद्र में समा जाती हैं उसी तरह सभी धर्म कुल धर्म में ही समाहित हो जाते हैं। ससार के प्राणियों में हाथी के पाँव का चिह्न सबसे बड़ा होता है। किसी भी प्राणी के पाँव का चिह्न उससे बड़ा नहीं होता, सभी उससे आदर आ जाते हैं। उसी प्रकार यह तन्त्र है।

प्रविशति यया नद्य समुद्र ऋजुवक्रया  
तथैव समयो सर्वे प्रविष्टा कुलमेव हि ।  
यया हस्तिपदे लीन सवप्राणिपद भवेत्  
दशनानि च सर्वाणि कुल एव तथा प्रिये ।

(कुलार्णव २-१२ १३)

वस्तुतः वेदान्त के अद्वैत और साध्य के द्वैत के समाहार और भक्ति के रस के साथ ज्ञान के उच्चतम शिखर पर आरोहण इसी दर्शन और पद्धति से सम्भव हो सका है । योग इसमें समुक्त है और ससार तथा उसके पदाय इसके लिए त्याज्य नहीं है । अपितु आध्यात्मिकीकरण द्वारा वे अध्यात्म-पथ में सहायक हैं । तन की यह बहुत मूल्यवान् दृष्टि है । कहा जाता है, जहाँ भोग है वहाँ मोक्ष नहीं हो सकता, और जहाँ मोक्ष है वहाँ भोग नहीं हो सकता । किन्तु इस पथ की विशेषता है कि भोग और मोक्ष दोनों साथ साथ हो सकते हैं । दृष्टि और साधना ठीक हो तो ये दोनों एक दूसरे के विरोधी नहीं, सहायक हैं ।

यत्रास्ति भोगो नहि तत्र मोक्षो यत्रास्ति मोक्षो नहि तत्र भोग  
श्रीसुन्दरीमेघनन्तराणां भोगश्च मोक्षश्च करस्य एव ।  
शिवपदाम्भोजमुगाचकस्य भोगश्च मोक्षश्च करस्य एव"  
कदाचित् कस्मचित् भुक्ति कदाचित् मुक्तिरेव च ।  
एतस्मा साधकस्याय भुक्तिमुक्ति करे स्थिता ॥

शिव शक्ति में अभेद है, केवल रूप पाथवय है । विवेचन में प्रधान मानने के कारण दर्शन के नाम अन्तर पड़ जाता है । इसी तथ्य को दूसरी तरह से कुलार्णव में कहा गया है—

योगी चेन्नैव भोगो स्याद भोगी चेन्नैव योगवित् ।  
भोगयोगात्मक काल तस्मात् सर्वाधिक प्रिये ॥  
भोगो योगायते साक्षात् पातक मुक्तायते ।  
मोक्षामते च ससार कुलधर्मे कुलेश्वरि ।  
ब्रह्मेन्द्राच्युतरादि देवतामुनिषु गवा ।  
कुलधर्मपरा देवि मानुषेषु च का कथा ॥

प्रत्येक युग के लिए एक विशेष फलदायी शास्त्र का भी उल्लेख आता है । उसी के अनुरूप आचार भी होना चाहिए । कुलार्णव कहता है कि वृत्तयुग में श्रुति, त्रेता में स्मृति, द्वापर में पुराण और कलिमुग में आगम फलदा होता है ।

कृते श्रुत्युक्त आचारस्वेतापां स्मृतिसम्भव ।

द्वापरे तु पुराणीक कलावागमसम्मत ॥

महानिर्वाण तत्र कहता है—

सत्य सत्य पुन सत्य सत्य सत्य मयोच्यते ।

विना ह्यागममागेण कली नास्ति गति प्रिये ॥

कलावागममुल्लङ्घ्य योऽयमागं प्रवृत्तते ।

न तस्य गतिरस्त्योति सत्य सत्य न सद्य ॥

तत्र का व्यापक फैलाव रहा है इसलिए उसके विभिन्न भेद मिलते हैं । नैवतत्र, सारतत्र, सैवतत्र, सौरतत्र, गणपत्यतत्र, जैनतत्र, बौद्धतत्र मुख्य हैं जिन्हें त्रमाग, शैवागम, शाक्तागम, वैष्णवागम,

सौरागम, गणपत्यागम, जैनागम और बौद्धागम भी कहा जाता है। जैन और बौद्ध तंत्र भी बहुत महत्वपूर्ण हैं। बौद्धों का पूरा बख्शान इसी दृष्टि से विख्यात और महत्वपूर्ण हैं।

तंत्र में भावों का बहुत महत्व है और उसमें तीन भावों से साधना होती है। वे तीन भाव हैं— पशुभाव, वीरभाव और दिव्य भाव।

पशूनां प्रथमो भावो वीरस्य वीरभावनाम् ।  
विष्यानां दिव्य भावस्तु तेषां भावास्त्रयस्मृत ॥  
भावविष्टारिधि विष्टो विस्तार्य भावसाधनम् ।  
भावस्तु त्रिविधो द्वेष विषयवीरपशुकृमात् ॥  
गुरुरस्तु त्रिधा ध्यातृ तस्य मन्त्रदेवता ।  
विषयभावो महादेव ध्येयसां सर्वतद्विदम् ॥  
द्वितीयो मध्यम प्रोक्तस्तृतीय सत्यनिर्बत ॥  
बहुजपात्तयाहोमात् कायश्लेशादि विस्तरं ।  
न भावेन विना देवि तन्त्रमन्त्रा फलप्रदा ।

(छद्रयामल)

ये तीनों शब्द यहाँ पारिभाषिक हैं। पशु से सात्त्विक है अज्ञानी जीव। उसमें जो उत्तम कोटि है वह सत्कर्म परायण हो जाता है और आत्मज्ञान के लिये साधना में लग जाता है। किन्तु उसमें द्वैत बुद्धि प्रधान रहती है इसलिए भय का भाव अधिक रहता है। अतः उसी के अनुरूप उसकी साधना के नियम और आचरण का विधान किया गया है।

वीरभाव में श्रुति का 'देवो भूत्वा देव यजैत्' का सिद्धांत काम करता है। जो साधक अद्वैत ज्ञान सुधा समुद्र के एक बिंदु का आस्वादन कर चुका है वह वीर की भाँति अज्ञान को तोड़ने और उस महा-समुद्र तक पहुँचने की यात्रा के लिए तत्पर रहता है। उसमें दैन्य नहीं रहता और वह द्वैत से अद्वैत की यात्रा में निरत रहता है।

दिव्यभाव की स्थिति तब आती है जब वीरभाव से पुष्ट होकर द्वैत को निरस्त करने में समर्थ हो जाता है। अद्वैत का आनन्द पाकर आत्मज्ञान के साथ ब्रह्मभय हो जाता है। यह परमह्लासकथा है। फिर उसे किसी बाह्यआचार की आवश्यकता नहीं रहती।

तंत्र में सात आचार माने गये हैं—वेदाचार, वैष्णवाचार, शैवाचार, दक्षिणाचार, वामाचार सिद्धांताचार और कौलाचार। ये क्रमशः उत्तरोत्तर श्रेष्ठ माने गये हैं।

सर्वेभ्यश्चोत्तमा वेदा वेदेभ्यो वैष्णव परम् ।

वैष्णवाद्भुत्तम शैव शैवाद्दक्षिणमुत्तमम् ॥

दक्षिणाद्भुत्तम वाम वामात् सिद्धांतमुत्तमम् ।

सिद्धांताद्भुत्तम कौल कौलात् परतरं नहि ॥ (कुलार्णव)

इन आचारों पर तन्त्रशास्त्र में पर्याप्त प्रकाश डाला गया है और उसका वैज्ञानिक आधार भी ढूँढा जा सकता है। इन आचारों में वेदाचार, वैष्णवाचार, शैवाचार और दक्षिणाचार उत्तम पशुभाव के लिए, वामाचार और सिद्धांताचार वीरभाव के लिए और कौलाचार दिव्य भाव के लिए है। कौलाचार सर्वश्रेष्ठ है और अत्यंत निगूढ़ है। रहस्य साधना वामाचार से ही आरम्भ हो जाती है और वैज्ञानिकता अधिक क्रियात्मकता ग्रहण कर लेती है।



तन्त्र में आठ पादा बतलाए गये हैं। ये षट्पद हैं जिनसे मनुष्य आजीवन जकड़ा रहता और आत्मबोध से ध्विन्न रहता है। पाशों से आवद्ध होने के कारण यह जीव है और पाशों से मुक्त हो जान पर वही सदाशिव हो जाता है, जैसे भूसे से मुक्त होने पर पान बहलाता है भूमे से अलग हो जाने पर तण्डुल बहलाता है।

लज्जा घणा भय शंका जुगुप्सा धेति पञ्चमम् ।

जाति कुल शील च अष्टौ पाशा प्रकीर्तिता ॥

पाशबद्ध जोषस्याद् पाशमुक्त सदाशिव ।

तुषाबद्ध द्योहि स्याद् तुषामुक्तस्तण्डुल ॥

मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपूर, अनाहत, विशुद्ध, आगा, सहस्रार आदि चक्रों की खोज उनमें तत्त्व, वर्ण और रंग की स्थापना, उनका भेदन, सुप्त कुण्डलिनी का जागरण और उसकी मूलाधार से सहस्रार तक यात्रा तथा अमृत तत्त्व की प्राप्ति तन्त्र की अनोखी खोज है। केवल यह कुण्डलिनी योग अपने आप में पूर्ण साधना बन जाता है।

बीज मात्रों की खोज भी उसी ने की थी। वेद के मन्त्र छन्दों में हैं और सीधा शब्दावयव से जुड़े हैं। ध्वनि की सूक्ष्मता में उतरकर वर्ण और बीजाक्षरों के स्वरूप और प्रभाव की खोज पड़ती है। ध्वनि का र, वायु का व, जल का ब, आकाश का ह और पृथ्वी का ल क्रमशः उस उस तत्त्व का मूल रूप या ध्वनि है। इसी प्रकार हजारों बीज मन्त्र खोजे गये। बीज मन्त्रों के अतिरिक्त अपेक्षाकृत बड़े मन्त्र तथा माला मन्त्र भी प्रयोग करके बनाये गये। यह भी पता किया गया कि ये बीज जितनी सूक्ष्मता में उतरेंगे, शक्ति उतनी ही बढ़ेगी और सूक्ष्मता के अंतिम बिंदु पर उतरकर यही अक्षर व्यापक होकर अक्षर ब्रह्म हो जाता है। मन्त्र-साधना में बैखरी से मध्यमा फिर पञ्चमी में उतरने की प्रक्रिया है और परा में पहुँचने पर तो साक्षात्कार ही हो जाता है। इसीलिये तन्त्र में मन्त्र साधना पर अधिक बल दिया गया है। मन्त्र ध्वनि और उसके प्रकम्पन के सिद्धांत पर आधारित है और यही उसकी वैज्ञानिकता भी है। मन्त्र एकाक्षर से लेकर सहस्राक्षर तक बने और पूर्वाम्नाय, दक्षिणाम्नाय, पश्चिमाम्नाय, उत्तराम्नाय, ऊर्ध्वाम्नाय तथा अधराम्नाय के भेद से साक्षात्कार के लिये पृथक् विधान भी निर्दिष्ट किया गया।

तन्त्र कभी एक क्षेत्रीय या एक देशीय नहीं था। वह वृहत्तर भारत में आत्मा की भाँति व्याप्त था, सभी क्षेत्रों से जुड़ा था और उसका प्रवास दूसरे देशों तक फैला था। तन्त्र में तीन क्रम—केरल क्रम, काश्मीर-क्रम और गौड क्रम अभी तक चलते हैं। इन्हीं तीन भागों के अंतर्गत सभी क्षेत्र आ जाते हैं। ये साधना की विशेष पद्धतियाँ हैं जो छप्पन देशों के भेद से प्राचीन वृहत्तर भारत में सब जगह व्याप्त थी, कुछ आगे तक भी फैली थी।

रहस्य च प्रवक्ष्यामि ज्ञान सकम्प्यते शृणु ।

केरलरत्नं काश्मीरो गौडमागस्तुतोषक ॥

अष्टपञ्चाशद देशभेदात् सवत्र व्याप्य तिष्ठति ।

अष्टादशषु देशेषु गौडमार्ग प्रकीर्तित ॥

नेपालदेशमारभ्य कलिङ्गात् महेश्वरि ।

आर्यावत् समारभ्य समुद्रात् महेश्वरि ॥

केरलाख्य त्रय प्रोक्तस्तूर्वावशति देशके ।

तद्व्यदेशे देवेति काश्मीराख्य त्रय शुभ ॥ (शक्ति सगर)

इसके अतिरिक्त चीन और महाचीन श्रम भी मान्य है। बौद्ध तंत्र में इसका बहुत महत्त्व है। शाक्त तंत्र में जो देश महाविद्याएँ हैं उनमें काली के बाद तारा का दूसरा स्थान है। बौद्ध तंत्र में तारा की बहुत मायता है। कहते हैं, वसिष्ठ ने इन्हें चीन से उपलब्ध किया था। बौद्ध तंत्र में यह जुड़ाव बुद्ध से है। शाक्त तंत्र में कहा गया है—‘महाचीन क्रमेणैव तारा शीघ्र फलप्रदा’।

ऋग्वेद में स्त्रियों का ऊँचा स्थान सवथा ऋषि कोटि का स्थान-था। ऋग्वेद में लगभग सत्ताइस स्त्रियों के नाम आते हैं जो ऋषिका थी, ब्रह्मवादिनी थी। उनका वही स्थान है जो ऋषियों का है। उन्होंने भी मन्त्र साक्षात्कार किया था। लोपामुद्रा, धोषा, अपाला, रोमशा, सूर्या आदि नाम इसी कोटि के हैं। ऋग्वेद के बाद भी मैत्रेयी, गार्गी आदि ब्रह्मवादिनियों के नाम ख्यात हैं। स्त्रियाँ वेद की रचना करने वाली और ब्रह्मज्ञान का सिद्धांत करने वाली थी, किंतु आगे चलकर पुरुष सत्तात्मक समाज के नियम निर्धारण क्रम में स्मृति काल में—उन्हें सब तन्त्र च्युत कर दिया गया और उनके अधिकार छीन लिए गए। वे वेद नहीं पढ़ सकती, साधना नहीं कर सकती, ज्ञान उपलब्ध नहीं कर सकती, केवल पति सेवा कर सकती हैं। ‘ज्ञानात् ऋते मुक्ति’—ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं हो सकती, वेद का यह सिद्धांत केवल पुरुषों के लिये रह गया, स्त्रियों की मुक्ति तो किसी भी प्रकार के पति की अध्यानुगामिनी होने से ही हो सकती है, जैसे दोनों में दो प्रकार की आत्माएँ हो। यद्यपि सब छीनकर उनके समादर की बात—नाय यन् पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवता—अवश्य कही गई किन्तु यह कहने की बात भर रह गई, कालान्तर में यथाथ स्थिति में ह्रास ही होता गया। फिर न जाने, उनमें कितने कितने दोष ढूँढ़े जान लगे। जब यही विद्वत् और सामाजिक तर्कों का विषय हो गया तो उनमें आत्मनिर्देश द्वारा यही गुण गहराई तक भी आरोपित हो जाना कोई आश्चर्यजनक बात नहीं है। वैदिक शिक्षा और साधना तो पहले ही बंद कर दी गई थी। ‘नारी नरकस्य द्वारम्’ या इसी तरह की मायताएँ फैलाई जाती रहीं।

केवल तंत्र ने और विशेषतः शाक्त तंत्र ने नारी का अर्थ और महत्त्व समझा और उसे उच्चतर स्थान दिया। स्त्री का मातृरूप प्रत्यक्ष है सृष्टि प्रक्रिया में अधिक हिस्सा है, अनुपात में पुरुष का बहुत थोड़ा है। जहाँ से पूरा जगत् प्रसूत हो रहा है उसी आदि कारण को तो मातृरूप में देखा ही गया, व्यवहार में भी स्त्री को बहुत ऊँचा स्थान दिया गया, शक्ति रूप माना गया, देवी भाव से देखा गया।

शक्ति सगम तंत्र कहता है।

नारी त्रैलोक्य जननी नारी त्रैलोक्य रूपिणी।

नारी त्रिमुधनाधारा नारी देहस्वरूपिणी ॥

पुरुष वा स्त्रियो रूप यत् किञ्चिद्रूपमुत्तमम्।

नारी चक्रं सवरूप यत् किञ्चित् जगतोगतम् ॥

न नारी समं लोख्य न च नारी समा गति।

न नारी सदशं भाग्यं न नारी सदृशं तप ॥

न नारी सदृशं राज्यं न नारी सदृशो जप ॥

न नारी सदृशं तीर्थं न नारी सदृशो लय ॥

न नारी सदृशो यागो न नारी सदृशं यज्ञ ॥

न नारी सदृशं मित्रं न भूतं न भविष्यति ॥

स्त्री रूप में समग्रता है इसलिए इसकी पूजा से सभी देवता की पूजा हो जाती है।

ब्रह्माण्डानामनन्तं च स्त्रीदेहे स्फुटमेव च ।  
स्त्रीरूपं च जगत् सद्यद्विचित्रं दृश्यते ॥  
तद्गुणपूजनादं देवि पूजिता सद्य देवता ।

X X X  
योयितु देवतामायुष्यक प्रियमाचरेत् ।

X X X  
स्त्रियं तु सद्यः पश्येत् देवतारूपिणीं सदा

व्यवहार में स्त्री की निन्दा करना, घृणा करना, अपमान करना, अप्रिय बोलना, अमत्य बोलना मना किया गया है। उसे मारना तो एकदम मना है। उसके दोषों की जगह गुणों का प्रकाश करना चाहिए।

न निदेत् न जुगुप्सेत् न हसेत् नावमानयेत् ।  
नाप्रियं नानृतं नूपात् कस्यापि कुलपोषितः ॥  
कुप्यन्ति कुलयोगिनो धनितामतिक्रमात् ।  
स्त्रियं शतावराधा वा पुण्येनापि न ताडयेत् ॥  
बोधानं न गणयेद् स्त्रीणां गुणानेष प्रकाशयेत् ।  
(कुलाजैव)

तन्त्र ने स्त्री को सभी अधिकार दिए, वह स्वयं साधना कर सकती है, ज्ञान उपलब्ध कर सकती है और वह दीक्षा भी दे सकती है। स्त्री गुरु और स्त्री-दीक्षा को बहुत महत्त्व दिया गया है।

तन्त्र ने सती होने का खुलकर विरोध किया है। महानिर्वाण तत्र कहता है कि स्त्रियों को पति के साथ नहीं जलाना चाहिए क्योंकि वे देवी के स्वरूप हैं। जो स्त्री मोहवश स्वयं भी पति की चिता पर चढ़ती है, उचित नहीं, वह नरकगामिनी होती है।

भर्ता सह कुलेशानि । न बहेत् कुलकामिनीम् ।  
सद्य स्वरूपा रमणी जगत्पाच्छन्न विग्रहा ।  
मोहाद् भर्तुश्चित्तारोहाद् भवेन्नरकगामिनी ॥

(महानिर्वाण)

कोई अपनी पत्नी का कुवाच्य कहता है, पीटता है तो उसे उपवास करके प्रायश्चित्त करना पड़ता है।

दुर्वाच्यं कथयन् पत्नीसेकाहमशनं त्यजेत् ।  
वृषहं सताडयन् रक्तं पातयन् सप्तवासरोह ॥

(महानिर्वाण)

शूद्र को साधना से बहिष्कृत कर दिया गया था। वेद नहीं पढ़ सकता है, दीक्षा ग्रहण नहीं कर सकता है। किन्तु तन्त्र साधना में सभी को अधिकारी मानता है।

ब्रह्म क्षत्रं विशं शूद्रा अर्वाणां शुद्धबुद्धयः ।  
गुरुदेशं द्विजार्वाणु रता स्फुरधिकारिणः ॥

(योगिनी तन्त्र)

त्रिपुरायाश्च ये मात्रा ये मात्रा बटुकादयः ।  
सर्वेषण्यु वातस्या पुरन्धीणां विशेषतः ॥

(श्रीविद्यार्णव)

तत्र वण को तो स्वीकार करता है किन्तु साधना में उसका कोई भेद नहीं मानता । उस समय न कोई वण भेद, न कोई जातिभेद, न कोई अस्पृश्यता । सभी एक हैं—उत्तम द्विज, उत्तम मनुष्य, शिवरूप ।

प्रयुक्ते भैरवीचक्रे सर्वेषणां द्विजातयः ।  
नियुक्ते भैरवीचक्रे सर्वेषणां पृथक् पृथक् ॥  
स्त्री वायु पुरुष पञ्चश्चाण्डालो वा द्विजोत्तमः ।  
चक्रेऽस्मिन्नेव भेदोऽस्ति सर्वे शिवसमा स्मृताः ॥

X X X

जाति भेदो न चक्रेऽस्मिन् सर्वे शिवसमा स्मृताः ।  
वेवेऽपि विपतमेव हि तव हि ब्रह्म धाम्नवीत ॥

(कुलार्णव)

इस प्रकार तत्र सभी दृष्टियों से सभी प्रकार की निम्नताओं से ऊपर है । इसमें ज्ञानात्मक उत्कर्ष भी है तथा पूरा मानवीयता के साथ सभी को मनुष्य समझा गया है तथा उन्हें पूरा मर्यादा भी दी गई है । स्त्री पुरुष समान हैं, साधना में भी सहायक हैं और जीवन में भी । सभी मनुष्य समान हैं, वण की दूरी कम होती है, जाति की भी । जाति तो एक पाप है । इसका आधार वैज्ञानिक है और यह सार्वदेशीय है तथा सार्वकालिक भी । यह देश की ओर देश के लोगों को एकात्मकता में बाधता है ।

तत्र वे सधर्म में, एक बात को लेकर वह प्रायः विवादास्पद रहा है और अच्छे लोग बिना समझे उसकी आलोचना कर जाते हैं । सारे विवाद की जड़ में पंचतत्व है जिसे वामाचार में प्रत्यक्ष ग्रहण किया जाता है । उसे पंचमकार भी कहते हैं जिसके अंतर्गत मद्य, मांस मत्स्य, मुद्रा और मैथुन हैं । यह वामाचार ही विवाद का केन्द्र है । इस लेख की सीमा में तत्र जैसे गम्भीर और विस्तृत विषय का सविस्तर विवेचन सम्भव नहीं और अब वह सीमा भी समाप्त हो रही है अतः पंचतत्व का प्रतीकात्मक, आध्यात्मिक, भौतिक, वनानिक, मनोवैज्ञानिक तथा व्यावहारिक विवेचन कर पाना बतई संभव नहीं । फिर भी इतना कह देना आवश्यक है कि जिस शास्त्र ने इसका विधान किया उसी ने यह भी प्रश्न उठाया है कि यदि मद्य पीने, मांस खाने और सम्भोग से सिद्धि और मुक्ति मिलती है तो सभी मुक्त हो गये होते । फिर भी विधान किया तो कुछ बात अवश्य है ।

मद्यपानेन मनुजो यदि सिद्धि लभेत वै ।  
मद्यपानरता सर्वे सिद्धिं गच्छन्तु पाभरा ॥  
मांसभक्षणमात्रेण यदि पुण्या गतिमवेत ।  
लोके मांसाशिनः सर्वे पुण्यभाजो भवेति हि ॥  
शक्तिसम्भोगमात्रेण यदि मोक्षो भवेत व ।  
सर्वस्य जन्तवो लोके मुक्ता इव स्त्रीनिषेवणात् ॥

(कुलार्णव)

ऐसी बात नहीं कि केवल इसके सेवन से कुछ होता है । यह वामाचार में बीरभाव से विशिष्ट रहस्य साधना है । खाने पीने का कोई लाजसेन नहीं है । इसीलिए इसे 'असिधारवत्' कहा गया है । किन्तु

ध्यातव्य यह है कि समग्र तन्त्र में वाभाचार एक आचार है इसलिए पूरे तन्त्र को नहीं कहा जाता चाहिए। दक्षिणाचार आदि में इसका अनुकल्प ग्रहण किया जाता है, जैसे भद्र के स्थान पर नारिकेलजल, मांस के स्थान पर अदरक, उडद आदि, मैथुन के स्थान पर, कुण्डलिनी और परमशिव का मिलन या नयन भगिमा से पुष्प समर्पण। किन्तु अनुकल्प तो किसी मूल का ही होता है। इसका दिव्य रूप भी है। मूल रूप में यह मनुष्य से स्वभावतः जुड़ा है। उससे गुजरे बिना उससे मुक्ति भी सम्भव नहीं है। उस आचार में एक विशेष प्रक्रिया से इसका विकासात्मक उपयोग है। मनुष्य इसके बिना रहता नहीं परन्तु इसका विकासात्मक उपयोग किया जाए, इसे भी पूजा की पवित्र वस्तु बना दिया जाए तो सस्कार वश उसे सह्य नहीं। सभी को ऐसा करने के लिए भी नहीं कहा गया है। किन्तु बिना इसका रहस्य समझे जो इसकी आलोचना में उतर आते हैं। उन्हें क्या कहा जाए ? ●



---

# दृष्टि

---



## भारतीय सस्कृति में शैव दर्शन

डॉ० धीमती शीणापाणि पाटनो

वैदिक देवताओं में रुद्र देवतत्व के विकास की दृष्टि से अपनी विशेषता रखते हैं। ऋग्वेद की ऋचाओं में वे ऋक्मात्रा और अश्विमात्रा से सम्बद्ध एक उग्र देवता हैं। परन्तु वैदिक मात्रद्रष्टा उनकी वृत्ता में द्विपी हुई अनुग्रह भावना को सोज लेता है। इसलिए वह एक ओर उनकी प्रचण्ड शक्ति से श्राप की अपेक्षा रखता है तो दूसरी ओर उनके भयंज्य का सुखद आश्रय लेना चाहता है। ऋग्वेद के अनेक स्थलों में पूर्वोक्त विरोध लक्षित होता है। इन्हीं स्थलों में रुद्र के उग्र और शिव स्वरूपों का मूलपात देखा जा सकता है।

वर्दाचित रुद्र के स्वरूप में जितना अधिक परिवर्तन हुआ है उतना विष्णु को छोड़कर अन्य किसी देवता में नहीं हुआ है। यजुर्वेद में रुद्र शिव एक महत्त्वपूर्ण देवता है। यहाँ पर एक सम्पूर्ण अध्याय रुद्र को सम्योद्धित है। रुद्राध्याय में रुद्र शिव के स्वरूप का मनोरम समावयव मिलता है। उपासक यहाँ पर उनके शिव स्वरूप की महिमा से पूरित अवगत हो गया है। 'हे रुद्र' जो तुम्हारा विश्व के लिए हितकारी भयंजरूप भगलमय शिवपक्ष है, उसके द्वारा आयुष्य के लिए हम पर अनुग्रह करो। 'रुद्राध्याय' में रुद्र की अनेक स्तुतियाँ उनके सर्वध्यापी सवप्रिय, सर्वजनसुलभ और अनुग्रहकारी पक्ष का अनावरण करती हैं। पात होता है कि यजुर्वेद के काल से वैदिक रुद्र के स्वरूप में आर्योत्तर प्रचलित देवतत्व के स्वरूप का सम्मिश्रण हो गया। निम्नलिखित वृत्तिपय मात्र इस बात का पोषण करते हैं—'हं देव'। तुम स्तेन, तस्कर, वञ्चक, भ्रूल, हिंसक वृत्ति वाले, रात्रि को विचरण करने वाले जीवों के स्वामी हो। तुम्हें नमस्कार है।

१ मा त्वा रुद्र चुक्रुधामा नमोभिर्मा दुष्टुती वृषभ मा सहती ।

उग्रो वीरौ अपय भेषजेभिर्भयक्तम त्वा भिषजा शृणोमि ॥

ऋ० वे० २-३३-४

२ मा ते रुद्र शिवा तनू शिवा विश्वाहभेषजी ।

शिवा रुद्रस्य भेषजी तवा नो मृळ जीवसे ॥

रुद्राध्याय १०-२

(आनन्दाश्रम सस्कृत प्र. लावली, पूना प्रयाग ११४, ११५८)

३ नम बभ्रुभाय निषगिणे स्तेनाना पतये नम ।

नमो निषगिणे इषुधिमते तस्काराणा पतये नम ॥

नमो वञ्चते परि वञ्चते स्तायूना पतये नम ।

नमोऽसिमदम्यो नक्तचरद्भ्य प्रहृताना पतये नम ।

रुद्राध्याय ३-२-७



इस प्रकार यजुर्वेद में रुद्र के स्वरूप के विकास की दृष्टि से दो बातें प्रधान हैं। पहला रुद्र के स्वरूप में शिवत्व का प्राधान्य और दूसरा रुद्र की सवजन सुलभता के द्वारा उनके महादेयत्व की प्रतिष्ठापना।

रुद्र के पूर्ववर्धित शिवत्व और महादेयत्व का पोषण अथर्ववेद के ब्राह्मसूक्त और स्कन्धसूक्त में हुआ है। यहाँ पर रुद्र कल्याणकारी महादेव ही नहीं वरन् आर्येतर देवतत्व के रूप में भी दर्शाये गये हैं। ब्राह्म आर्य वणचतुष्टय से बाहर की जाति विशेष का वाचक है। रुद्र के लिए 'ब्राह्म' शब्द उनपर आर्येतर प्रभाव का संकेत करता है। स्कन्धसूक्त में 'स्कन्ध' स्तम्भ का वाचक है। स्तम्भ शिव के प्रतीक 'लिंग' का पूर्णरूप ज्ञात होता है। यह समस्त ब्रह्माण्ड का मूल कारण माना गया है। शिवलिंग भी जगत का मूलकारण है। स्कन्ध का कोई आदि अन्त नहीं। पुराणा में शिवलिंग के आदि और अन्त को जानने के लिए त्रिमश विष्णु एवं ब्रह्मा प्रयत्न करते हैं परन्तु असफल हो जाते हैं। अतएव परवर्ती लिंग के स्वरूप का सुनपात वैदिक 'स्कन्ध' में देखा जा सकता है।

ऋग्वेद से लेकर अथर्ववेद के अन्त तक रुद्र-शिव का स्वरूप क्रमशः विकास की स्थिति में है। एवं और वैदिक रुद्र के मूलस्वरूप का रूपांतर हो रहा था। तदनुसार उग्र रुद्र अनुग्रही शिव, महादेव और ईशान बन गए थे। दूसरी ओर रुद्र-शिव के मूलरूप में आर्येतर, देवतत्व जुड़ते जा रहे थे। ब्राह्म, लिङ्ग महिमा और सवजनर्वा दत्व के तत्त्वों के सम्मिश्रण के कारण रुद्र-शिव का स्वरूप अधिक श्लिष्ट और समृद्ध बन गया। तदनुसार रुद्र-शिव जातिविशेष के नहीं वरन् जनमात्र के देव बन गये।

वेदोत्तर काल में पूर्ण विकसित रुद्र शिव का स्वरूप मानो तीन धाराओं के रूप में द्रवीभूत हो गया है। पहली धारा है पौराणिक शैव दर्शन की। दूसरी है उत्तर में पल्लवित होने वाली प्रत्यभिज्ञा या वाश्मीर शैव दर्शन की। तीसरी है आगम और वेदपरक दक्षिणी सिद्धांत दर्शन की। इन तीन धाराओं में अनेक छोटे बड़े शैव दर्शनों का अन्तर्भाव हो जाता है। उत्तर दक्षिण और समस्त भारत को सिन्धित करने वाली इस त्रिधारा से साग्रा भारत मानो शिवमय हो गया है।

## पौराणिक शैव दर्शन

वैदिक रुद्र शिव के स्वरूप को पुराणों में एक नयी दिशा मिली है। पौराणिक काल में त्रिमूर्ति की अवधारणा में ब्रह्मा विष्णु और महेश यह तीनों देवता क्रमशः सृष्टि, स्थिति और संहार के प्रतीक हैं।

१ सोऽवधयत । स महानभवत । स महादेवोऽभवत स ईशानोऽभवत ॥

अथर्व वेद ब्राह्मसूक्त १८-२७ । १-९, (सम्पूर्णानन्द ब्राह्मकाण्डम् बनारस)

स्कन्धसूक्त—स्कन्धेलोका स्कन्धे तप स्कन्धे धृतमाहितम् ।

स्कन्ध त्वा वेद प्रत्यक्षमिद्रे सव समाहितम् ॥

अथर्व १०-४-२९

(विश्वेश्वरानन्द वैदिक शोध संस्थान प्रकाशन)

२ ब्रह्माण्ड पु० २६ १७-१८ (वैकुण्ठेश्वर सत्करण)

वायु पुराण ५५-१७-१८ (वैकुण्ठेश्वर सत्करण)

लिंग पु० ३-२, १७ ५

स्कन्द पु० माहेश्वर अरणाचल पूव २

लिंग पु० विद्येश्वर ३-२७ २८ १६ २८

जन्म, स्थिति और सहार यह सृष्टि का नित्य त्रय चक्र है, जिसके प्रतीक पूर्वोक्त तीन देवता हैं। महेश या शिव सहार के देवता हैं। यहाँ पर वैदिक रुद्र का सहारकारी उग्र रूप बना हुआ है। सृष्टि के लिए सहार आवश्यक है। इसलिए शिव महेश्वर का सहार भी सृष्टि के उद्देश्य से है।

यद्यपि शिव भी महिमा प्रत्येक पुराण के किसी न किसी खण्ड में अवश्य मिलेगी परन्तु फिर भी कतिपय पुराण पूणतः शैव पुराण हैं। प्रख्यात शैव पुराणों में वायु, शिव, स्कन्द और लिङ्ग पुराण प्रमुख हैं।

पूर्वोक्त पुराणों में से वायु एक प्राचीन पुराण है। इसमें वायुदेवता शिवतत्त्व के मूल वक्ता बने गये हैं और श्रोता हैं नैमिषवन का ऋषिसमूह। लगभग यही व्यवस्था शिवपुराण के अतगत वायवीय संहिता पूर्व एवं उत्तर में है। यहाँ पर भी मूल वक्ता वायु हैं और श्रोता हैं ऋषिगण। स्कन्द पुराण में वक्ता परम शैव स्कन्द हैं और श्रोता अगस्त्य मुनि हैं। लिङ्ग पुराण में वक्ता लोमहृषण सूत हैं तथा श्रोता हैं देवापि नारदसहित ऋषिजन। पूर्वोक्त चारों शैव पुराणों में शैव दर्शन जिस रूप में मिलता है उसे निम्न प्रकार से विभाजित किया गया है—

१ पाशुपत शैव योगाचार्यों की परम्परा एवं व्यासावतार

२ पाशुपत दर्शन

३ पञ्चविधा शिवतत्त्व

४ लिङ्गोद्भव

५ पञ्चविधाय परिचय एवं पञ्चवचन

(क) पञ्चविधाय परिचय जगत का पञ्चविधात्मक वर्गीकरण मात्र, यत्र, देवताय, प्रपञ्चाय, गुरुरूप, सिष्ठात्मरूप।

(ख) पञ्चवचन-जगत का पञ्चविध वर्गीकरण

शब्दात्मिका भूति मात्र, पद, वण

अर्थात्मिका भूति भुवन, तत्त्व, कला

## पाशुपत योगाचार्यों की परम्परा और व्यासावतार

शिव पुराणों में पाशुपत दर्शन का विशिष्ट स्थान है। इसके दो भेद मिलते हैं—पाशुपत व्रत एवं पाशुपत योग। पाशुपत व्रत में चर्या और श्रिया का प्राधान्य है। पाशुपत योग को माहेश्वर योग भी कहा गया है। पाशुपत व्रत एवं पाशुपत योग का उद्देश्य एक ही है—पाशुपति से तादात्म्य की प्राप्ति। पाशुपत दर्शन श्रुतिप्रधान माना गया है।<sup>१</sup>

१ पुराण सम्प्रवक्ष्यामि यदुक्त मातरिश्वना।

पृष्टेन मुनिभिः पूज नमिषीयैमहात्मभिः ॥ वायु पु प्रक्रिया १ ४१ (वैकटेश्वर सस्करण)

२ शिव पु० वायवीय पूर्व० १ ७ (वैकटेश्वर सस्करण)

३ स्कन्द पु० माहेश्वर ८, ४३-४५

४ त्रिड पुराण १ ११ १७ (विब्लओवेका इडका)

५ शिव पु० सनत्कुमार स० ५७ ४५

६ श्रुतिसारमयी यस्तुशतकीटिप्रविस्तर। शिव पु० वायवीय पूर्व-३१-१३ पर पाशुपत यत्र व्रत नान च कथ्यते ॥

निम्नलिखित चार योगाचार्य पाशुपत दर्शन के मूल प्रवक्तृ माने गये हैं—रुद्र, दधीच, अगस्त्य और उपमयु ।<sup>१</sup> शिव पुराण वायवीय पूर्व के आरम्भ में एक रोचक वृत्तांत पाशुपत दर्शन के विकास में योगाचार्यों के महत्वपूर्ण योगदान का परिचय देता है । एक बार ऋषियों ने वायु से पूछा कि श्रीकृष्ण ने शैवाचार्य उपमयु से पाशुपत व्रत को कैसे प्राप्त किया । उत्तर में वायु ने कहा कि श्वेतलोहित कल्प में शूलपाणि शिव श्वेत मुनि के रूप में ब्रह्मा के सम्मुख आविर्भूत हुए और उन्हें वरदान स्वरूप दिव्य ज्ञान दिया । ब्रह्मा ने वह ज्ञान तीन भागों में विभाजित किया—पति, पशु और पाश और इस ज्ञान को वायु को प्रदान किया । वायु से यह ज्ञान ऋषियों को उपलब्ध हुआ ।<sup>२</sup> शिव पुराण के अन्य प्रमाण के अनुसार भगवान् शिव ने श्रीकण्ठ के रूप में मन्दर पर्वत पर पाशुपत ज्ञान पावती को दिया । वही ज्ञान उपमयु से श्रीकृष्ण को प्राप्त हुआ ।<sup>३</sup> स्कन्द पुराण के अनुसार जिज्ञासु देवताओं ने पाशुपत ज्ञान को कैलाश पर्वत पर शिव से प्राप्त किया ।<sup>४</sup> स्कन्द पु० के आधार पर पाशुपत योग के आद्य प्रतिष्ठापक परम शैव स्कन्द हैं प्रथम श्रोता अगस्त्य मुनि हैं । स्कन्द पु० में पाशुपत योग को पञ्चाक्षरी एवं पडक्षरी विद्या कहा गया है ।<sup>५</sup>

वायु पुराण का एक वृत्तांत पाशुपत योग के उद्देश्य पर प्रकाश डालता है । इस वृत्तांत के अनुसार दक्षयज्ञध्वंस के उपरांत दक्ष के द्वारा प्रसन्न किये जाने पर भगवान् शिव ने दक्ष को श्रौत-अश्रौत पाशुपत व्रत वरदान स्वरूप दिया था ।<sup>६</sup> ज्ञात होता है पाशुपत व्रत यज्ञ की विकृतियों के अपहार तथा श्रुति एवं आगम ग्रन्थों के सारांश ग्रहण की प्रतिष्ठापना का प्रतीक है ।

पूर्वकथित चार योगाचार्यों के अतिरिक्त शिवपुराण में अन्य अनेक शैव योगियों के नाम मिलते हैं । इन्होंने पाशुपतों की परम्परा को अपने महत्वपूर्ण योगदान से समृद्ध किया । ये नाम हैं—सनत्कुमार, सनक, सनातन, सृष्टिकर्ता ब्रह्मा, नर नारायण, कपिल, सिद्ध पञ्चशिख, ह्यशिरामुनि एवं याज्ञवल्क्य ।<sup>७</sup> इनके अतिरिक्त द्वैपर युग के अंत में अवतरित हुए और लिङ्ग पुराण में वर्णित अनेक व्यासों का उल्लेख शिवपुराण वायवीय पूर्व में मिलता है ।<sup>८</sup> निश्चय ही लिङ्ग पुराण में व्यासावतारों की एक लम्बी सूची मिलती है ।<sup>९</sup> इसी प्रकार की व्यासावतारों की सूची वायु पुराण में उपलब्ध होती है ।<sup>१०</sup> महाभारत के व्यवस्थापक श्रीकृष्ण द्वैपायन व्यास इसी पाशुपत व्यासों में से एक हैं ।

शिव पु० के अनुसार वाराह कल्प में सप्तम मनु के काल में २८ योगाचार्य हुए हैं । इनके नाम हैं श्वेत, सुतार, मदन, सुहोय, कङ्क, लीगाक्षि, जैंगीपव्य, दधिवाह, ऋषभ, उग्र, अग्नि, सुवातक, गीतम, वेदशिरा मुनि, मोक्कण शिखण्डि, जटामाली, अट्टहास, दाहक, लागलि शूली, दण्डी, मुण्डी, सोमगर्भा और

१ शिव पु० वायवीय पूर्व २८-१३

२ , , , १-७

३ शिव पु० वायवीय उत्तर २२५ उमा स०

४ लिङ्ग पु० ८० ८१ (जीवानन्द विद्यानागर, कलकत्ता)

५ स्कन्द पु० माहेश्वर ८-४३ ४५

६ वायु पु० उद्गा पात ३०-२९१-२९३ (वेङ्कटेश्वर सस्वरण, बम्बई)

७ शिव पु० मन्त्रकुमार ५८ ४९-५० (शिव पु० कलकत्ता संस्क०)

८ स्कन्द व्यासावताराणि द्वैपरा तेषु सुव्रत ॥ शिव पु० वायु पूर्व ९ ५१

९ लिङ्ग पु० ७ ८

१० वायु पु० २३

नगुलीश्वर । पाशुपतो की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है । पूर्वोक्त प्रमाणों के अनुसार द्वापर युग के अन्त में अनेक पाशुपत योगी हुए हैं । इनमें व्यासों के अतिरिक्त प्रख्यात महापि कृष्ण द्वैपायन व्यास पाशुपत योग के मूल प्रतिष्ठापक श्री नगुलीश्वर और श्रीकृष्ण हैं । सम्भवतः द्वापर के अन्त और कलियुग के आरम्भ में पाशुपत योग का नवीकरण हुआ और पूर्वोक्त तीन महात्माओं ने इस दर्शन को एक नयी दिशा प्रदान की ।

## पाशुपत दशन

पाशुपत योग तीन तत्वों पर आधारित है—पशु, पादा और पति । शिव पु० के अनुसार यह तीन त्रयश अजड, जड और नियन्ता और मोक्षा भोग्य और प्रेरयिता के वाचक हैं ।<sup>१</sup> प्रस्तुत पुराण में पाशुपत दर्शन को पञ्चायविद्या कहा गया है । यह इसका प्रख्यात पर्याय है ।<sup>२</sup> पञ्चाय से अभिप्राय है निम्नलिखित पाँच तत्व—आरण, वाय, योग, विधि, दुःसात ।<sup>३</sup>

पादा या प्रकृति सत्ता में अपनी शक्ति का विस्तार करती है । अपने पञ्च कञ्चुक से वह जीवात्म को 'अणु' बना देती है । यह कञ्चुक हैं—मला, (सीमित प्रिया), विद्या (सीमित ज्ञान), राग (आसक्ति), काल (घटना विशेष के परिप्रेक्ष्य में सीमित काल और नियति) (पूर्वनिश्चित घटनाक्रम) ।<sup>४</sup> पूज्यम के कर्मों के फलस्वरूप पशु मायापादा से बद्ध होता है । पूज्यम के कर्म ही 'मल' कहलाते हैं । मल तीन प्रकार के हैं—आणव, कार्मिक और मायीय । आणव मल आत्मा से नित्य जुड़ा रहता है । कार्मिक और मायीय त्रयश कर्म और माया के परिणाम हैं । आध्यात्मिक स्तर पर प्रत्येक पशु का लक्ष्य है पादा से मुक्त होकर शिवता की ओर अग्रसर होना ।<sup>५</sup>

पाशुपत दशन के परम सत्त्व पशुपति की सत्ता सत्कायवाद के सिद्धान्त पर प्रतिष्ठित है । यह जगत् सावयव और वाय है । इसका कारण कोई चेतन सत्ता है । यह चेतन सत्ता सबव्यापी, सबशक्तिमान, सर्वत्र पशुपति है । उसकी स्वतन्त्र इच्छा इस जगत् के रूप में अभिव्यक्त होती है ।<sup>६</sup> प्रत्येकाल में समस्त गृष्टि का विलय अव्यक्त में होता है । इस स्थिति में अव्यक्त पशुपति से अलग स्वतन्त्र अवस्था में रहता है और प्रधान कहलाता है । सत्त्व, रजस, और तमस यह तीनों गुण साम्यावस्था में प्रधान में बसते हैं । प्रलयावस्था में जब सब तोव्याप्त अघकार छाया रहता है सब केवल महेश्वर के अतिरिक्त कुछ भी नहीं रहता ।<sup>७</sup>

पाशुपत योग सभी शैव पुराणों का एक महत्वपूर्ण विषय है । लिग पुराण में पाशुपत योग पर अनेक अध्याय मिलते हैं ।<sup>८</sup> वायु पुराण में उपलब्ध पाशुपत योग विषयक सामग्री सर्वाधिक प्राचीन ज्ञान होती है ।<sup>९</sup> स्कन्द पुराण में पाशुपत दशन पर विस्तृत चिन्तन मिलता है ।<sup>१०</sup>

१ शिव पु० वायवीय पूर्व ४-७३

२ अथ विद्या परा शैवी पशुपादाविमोचिनी ।

पञ्चायसन्निता दिव्या पशुविद्या बहिष्कृता ॥ शिव पु० वायु उत्तर ३१-१६४

३ एस० दासगुप्त हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलॉसोफी वॉल्यूम ५-पृ० १ (कैम्ब्रिज यूनि-प्रेस १९६२)

४ शिव पु० वायु पूर्व ४-३१

५ शिव पु० वायु पूर्व ४-१६-२०

६ शिव पु० वायवीय पूर्व ९-१११

७ शिव पु० वायवीय पूर्व ९-१९-२१

८ लिग पु० पूर्व २४-२८ ८०, १०८, उत्तर ९

९ वायु पूर्व ११-१५

१० स्कन्द पु० अवन्ती खण्ड पूर्व ७

## पड्विंशक शिवतत्व

शैवपुराणो मे पड्विंशक शिवतत्व की महिमा मिलती है। स्व-द पुराण के अनुसार पूर्वोक्त शिव तत्व मे २४ तत्व साध्य के हैं, २५वाँ तत्व चेतन वि-तु निष्क्रिय पुरप है और २६वाँ तत्व परम रुद्र है जो चैतन्य रूप और सश्रिय है।<sup>१</sup> लिङ्ग पुराण के अनुसार २४ तत्व साध्य के २५वाँ तत्व पुरुष और २६वाँ तत्व महेश्वर हैं।<sup>२</sup> शिव पु० मे २४ तत्व साध्य के उपरान्त २५वाँ तत्व पुरुष या शक्ति है और २६वाँ तत्व स्वयं परम शिव है।<sup>३</sup> महाभारत मे साध्य को पञ्चविंशतिन कहा गया है।<sup>४</sup> पड्विंशतिव शैव दान मे साध्य दर्शन को शैव ढाँचे मे ढालने का एक स्पष्ट प्रयास दिखाई देता है।

## पुराणो मे लिङ्गोद्भव

शिवलिङ्ग के आविर्भाव के वृत्तांत मे अतगत शब्दप्रवाहवाद का दर्शन पल्लवित हुआ है। प्राचीन पुराणो मे यह अवलम्बित है। परंतु अर्वाचीन पुराणो मे यह लिङ्गाविर्भाव वृत्तांत का एक अङ्ग ही बन गया है। लिङ्गाविर्भाव का वृत्तांत शिव के प्रतीकवाद पर आधारित है। पौराण्य और पार्श्वतय प्रमाणो के आधार पर लिङ्गपूजा एक आर्येतर रीति थी जो धीरे धीरे वैदिक रुद्र के स्वरूप मे आत्मसात हो गयी। परंतु अथर्ववेद के स्कम्भ या स्तम्भ, जिसको लिङ्ग का पूवरूप कहा जा सकता है, लिङ्ग से भिन्नता रखता है। ऋग्वेद और अथर्ववेद के कतिपय स्थलो मे स्कम्भ प्रवृत्ति के नित्य और सनातन पक्ष का वाचक है—यही श्रुत है। ऋग्वेद मे कहा गया है जो अनादि तत्व इन छ लोको को प्रतिष्ठित रखता है, वह वीन है। यहाँ पर 'तस्तम्भ' क्रिया का प्रयोग हुआ है जिससे सज्ञारूप 'स्तम्भ' भी बना है।<sup>५</sup> ऋग्वेद के अय स्थल मे उत्तम यक्ष सृष्टि को स्कम्भ की भांति समझा रखता है।<sup>६</sup> इस प्रकार स्कम्भ अनादि अनंत तेजोमय वह तत्व है जो सृष्टि को प्रतिष्ठित किये हुए हैं। वैदिक स्कम्भ को लिङ्ग का पूवरूप कहा जा सकता है।

मनुष्य की सृष्टि के प्रतीक रूप मे लिङ्ग का चिह्न मिल, बबिलोन और रोम की सस्कृति से आया हुआ ज्ञात होता है।<sup>७</sup> कालक्रम से यह वैदिक 'स्कम्भ' के स्वरूप से एकाकार हो गया प्रतीत होता है। इस प्रकार लिङ्ग शिव-महादेव का सब जन विदित प्रतीक बन गया। पूर्वोक्त दो स्वरूपो का सम्मि

१ स्व-द पु० अव ती खण्ड पूर्व १६-१८

२ लिङ्ग पु० पूव २८ ७ ९

३ शिव पु० वाय० पूर्व २५ १५

४ महाभारत शांति-३०४ ३०७ शिव पु० वाय उत्तर २

५ यस्तस्तम्भ पळिमा रजामि।

अजस्य रूपे किमपि स्विदेकम् ॥ ऋग्वेद १, १६४ ६

६ दिवो य स्कम्भो धरुण स्वातत

अपूर्णा अश्रू पयैति विश्वत ॥ ऋग्वेद ९ ७४ २

७ (i) Teutonic deity Frey ERE 9, P 816

(ii) Egyptian cheuv, Must & Amuh C p Ticle Egyptian Religions P 80, 123, 125

(iii) Roman priapus representel as the phallus ibid

(iv) Babylonan worship of the detached phallhus ibid

श्रृण पौराणिक लिङ्गोद्भव के सत्तात मे स्पष्ट है। इस वृत्तात के अनुसार जब ब्रह्मा और विष्णु अपनी महत्ता के लिए कलह कर रहे थे तब एक ज्योतिमय लिङ्ग उनके मध्य आविर्भूत हुआ। उसके आदि अन्त को जानने के लिए क्रमशः विष्णु और ब्रह्मा प्रवृत्त हुए परन्तु असफल रहे। इस प्रकार सम्मुख दृश्यमान शिवलिङ्ग रहस्यात्मक और अज्ञातस्वरूप सिद्ध हुआ।

शैव पुराणों मे शिवलिङ्ग को त्रिमूर्ति और नाद का समन्वय माना गया है<sup>१</sup>। प्रणव या ओंकार से लिङ्ग का निकट का सम्बन्ध है। 'ओम्' के अ + उ + म त्रिमूर्ति के वाचक हैं, नाद, नादब्रह्म तथा बिन्दु परमशिव का सूचक है। इस प्रकार ओंकार पञ्चतत्त्वों से निर्मित है। धनुष बाण उठाकर आसुरी शक्तियों का सहार करने वाले रुद्र-शिव की कल्पना वेदों मे स्पष्ट है। शात होता है धनुषीरु रुद्र की रूपाकृति ही पौराणिक काल मे लिङ्ग पर प्रणव की आकृति मे सत्तात हो गयी है।

### षड्विधार्थ परिज्ञान एव षडध्वकथन

षड्विधाथपरिज्ञान मे छ तत्त्व मिलते हैं—मन्त्र, यन्त्र, देवता, प्रपञ्चाथ, गुरुरूप और शिष्यात्मरूप। मन्त्र का अभिप्राय है ध्यान। यन्त्र वाचक है देवमूर्ति की बाह्य एव आन्तरिक पूजा का। देवस्वरूप का चिन्तन ही देवता है। परमेश्वर से जगत का आविर्भाव प्रपञ्चाथ है। आध्यात्मिक उपलब्धि मे शिष्य के प्रति गुरु का योगदान गुरुरूप है। आध्यात्मिक जिज्ञासु का कर्तव्य ही शिष्यात्मरूप है<sup>२</sup>। इसमे दशन के तीन मुख्य बिन्दुओं का समावेश हुआ है—आत्मा, परमात्मा एव जगत। गुरुरूप और शिष्यात्मरूप आत्मा (अणु) के प्रतीक हैं। देवता ईश्वर का वाचक है। मन्त्र, यन्त्र और प्रपञ्चाथ जगत् के प्रतिनिधिरूप हैं।

षडध्वकथन शब्द अथ के सिद्धांत पर प्रतिष्ठित है। अन्त नाम रूपों से परिपूर्ण इस विश्व मे शब्द अथ सबत्र व्याप्त हैं। शब्द-अथ के युगल से कायरूप जगत् आविर्भूत हुआ है। इसी मूल कारण से वण की उत्पत्ति हुई है। वण से पद तथा पद से मन्त्र। अतएव मन्त्र कारणरूपा शब्दात्मिका भूति का वाय है। अर्थात्मिका भूति या अथ से कला, कला से तत्त्व तथा तत्त्व से भुवन की उत्पत्ति हुई है। भुवन अर्थात्मिका भूति का स्थूल भौतिक तत्त्व है। षडध्वा का सिद्धांत व्यष्टि और समष्टि में समान रूप से व्याप्त है। यह एक तरफ शब्द ब्रह्म से जुड़ा है तो दूसरी ओर जगत् के समस्त अनुभवों का माध्यम है। भट्ट हरि ने शब्दब्रह्म के इसी सिद्धांत को परावाक, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी के रूप मे क्रमबद्ध किया है।<sup>३</sup>

### प्रत्यभिज्ञा दर्शन

सभी शैव पुराणों मे अद्वैतशिवतत्त्व का प्रतिपादन हुआ है। अद्वैत शिवतत्त्व की पृष्ठभूमि मे जिन शैव दार्शनिक विचारधाराओं का विकास हुआ है, उनका संक्षिप्त परिचय दिया जा चुका है। पुराणों के

१ शिव पु० विद्येश्वर ३ ६, बायु, उत्तर २७, लिङ्ग पु० ३, १, १७ ५

२ स्कन्द पु० काशी ७३ ९२-९३

३ शिव पु० कलास० १० ८ १०

४ वैखरी मध्यमायाश्च पश्यत्याश्चैतददभुतम्।

अनेवतीय भेदायास्त्रय्या वाच पर पदम् ॥

वाक्यपदीय १ १

इ ही स्थलो मे बिखरे रूप मे प्रत्यभिज्ञा दर्शन के वृत्तिपय तत्व मिलते हैं। शिव पुराण की ज्ञान एव कैलास महिमा मे परमतत्त्व रूप शिव के दो पक्ष माने गये हैं—ज्ञान एव चैतन्य। ज्ञान वह प्रकाश है जिससे समस्त पदार्थ आलोकित होते हैं। परब्रह्मरूप शिव के ज्ञानपक्ष को परम शिव कहा गया और चैतन्य पक्ष को महाशक्ति। दोनों मे भेद केवल बाह्य है आंतरिक रूप से शक्तितत्त्व शक्तिमान तत्व से भिन्न है। इस प्रकार ज्ञान एव चैतन्य मे भेद नहीं है। यहा पर शिवसूत्रवार्तिक का प्रथम सूत्र उद्धृत किया गया है।<sup>१</sup> चैतन्य को सावभौम ज्ञान और त्रिया का समष्टिरूप माना गया है। स्वात्मन्य परम शिव का स्वाभाविक गुण है।<sup>२</sup> यहा पर शिवसूत्रवार्तिक का द्वितीय सूत्र उद्धृत किया गया है। लौकिक ज्ञान मनुष्य को बंधनग्रस्त करता है।<sup>३</sup> शिवपुराण ज्ञान संहिता के अंत मे परमशिव को समस्त जगत् की समष्टि कहा गया है। उनमे ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय का समन्वय हो जाता है। वह जगत् के स्रष्टा, विश्वात्मक एव विश्वोत्पीन तत्व हैं। उनका विश्वात्मक रूप केवल आभासमात्र है, उसी प्रकार जैसे जल मे सूर्य या चन्द्र का प्रतिबिम्ब।<sup>४</sup>

वस्तुतः शैव दर्शन की तीन धाराएँ पृथक् होती हुई भी एक स्तर पर एक दूसरे से सम्बद्ध हैं। प्रत्यभिज्ञा दर्शन, जिसको त्रिकशास्त्र भी कहा गया है, इसके उद्भव पर प्रकाश डालते हुए तत्रालोक मे कहा गया है—कालवश प्राचीन सिद्ध ऋषियों के नष्ट होने पर जब ६४ शैव तथ उच्छिन्न हो गये तब भगवान् शिव ने मानव कल्याण के लिए श्रीकण्ठ का स्वरूप धारण करके कैलास पर्वत पर त्रिक ज्ञान दुर्वासा मुनि को दिया। दुर्वासा मुनि ने अपने तीन शिष्यों के माध्यम से इस ज्ञान का प्रचार किया। यहा पर वेद प्रत्यभिज्ञा दर्शन के मूलस्रोत माने गये हैं।<sup>५</sup> इस सन्दर्भ मे दो बातें स्पष्ट होती हैं। एक, प्रत्यभिज्ञा दर्शन का मूल स्रोत वेद है। दूसरा, कैलास पर्वत पर उच्छिन्न शिवतत्त्वों के पुनरुद्धार के लिए श्रीकण्ठ के द्वारा दुर्वासा को दिया गया त्रिक ज्ञान। इन दोनों कथनों के द्वारा प्रत्यभिज्ञा दर्शन का वैदिक और पौराणिक सम्बन्ध लक्षित होता है। शिव पु० में शिव श्रीकण्ठ के रूप मे पाशुपत योग पावती को देते हैं।<sup>६</sup> प्रस्तुत पुराण में वक्ता वही हैं जो तत्रालोक मे वर्णित है—अर्थात् श्रीकण्ठ शिव परतु श्रोता भिन्न हैं पाशुपत योग मे तीन मुख्य तत्त्व हैं—पति, पशु और पाश। त्रिक दर्शन मे भी तीन मुख्य तत्व हैं—शिव, शक्ति और अणु। यह दोनों एक ही उद्देश्य को लेकर चलते हैं। इस प्रकार शैव पुराणो मे उपलब्ध शैव दर्शन, प्रत्यभिज्ञा दर्शन और सिद्धांत शैव दर्शन मे पारस्परिक आदान प्रदान एवं प्रभाव स्पष्ट दिखाई देता है।

१ चैतन्यमाप्तेति मुने शिवसूत्र प्रवर्तितम् । शिव पु० कैलास० १० १२५

२ शिव पु० कैलास १० १२६

३ ज्ञान वध इतीदं तु द्वितीय सूत्रनीतिषु । वही १२७

४ यथा च ज्योतिषश्चैव जलादौ प्रतिबिम्बता ।

वस्तुतो न प्रवेशो वै तथैव च स्वयं शिव ॥ शिव पु० ज्ञान० ७८ ५

५ वेदान्तैव ततो वाम ततो दक्ष ततः कुलम् ।

ततो मत ततश्चापि त्रिक सर्वोत्तम परम् ॥

तत्रालोक टीका पृ० ३४

जे० सी० चटर्जी काश्मीर शक्तिम् पृ० ६ से उद्धृत

(काश्मीर शक्तिम्—श्रीनगर १९६२)

६ शिव पु० वाय० उत्तर० २-२ ५, उमा सु० ।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन के मुख्यतः तीन भेद मिलते हैं—आगम शास्त्र, प्रत्यभिज्ञा शास्त्र, स्पन्द शास्त्र । आगम शास्त्र के अंतर्गत प्राचीन शिवागम आते हैं जिनमें से प्रख्यात मालिनी विजय, स्वच्छन्द, मृगेन्द्रागम तथा रद्रयामल हैं । इनके रचनाकार अज्ञात हैं । इनमें शैव दर्शन द्वैतपरक है । ज्ञात होता है अद्वैत शैव दर्शन की स्थापना के लिये शिवमूर्त्तियों की रचना हुई । स्वयं शिव इनके वर्त्ता मान गये हैं । लगभग आठवीं शताब्दी में वसुगुप्त नामक विद्वान् को इनके दर्शन हुए । शिवमूर्त्तियों पर काश्मीरी विद्वान् भास्कर के भाष्य मिलते हैं । यह लगभग ग्यारहवीं शताब्दी में लिखे गये ज्ञात होते हैं ।<sup>१</sup>

स्पन्दशास्त्र के अंतर्गत स्पन्दमूर्त्त और स्पन्दकारिका मिलते हैं । यह शिवमूर्त्त पर आधारित हैं । ज्ञात होता है वसुगुप्त और उनके शिष्य कल्लट ने स्पन्दमूर्त्तों की रचना की ।

प्रत्यभिज्ञाशास्त्र के प्रतिष्ठापक वसुगुप्त की शिष्यपरम्परा में सिद्ध सोमानन्द माने गये हैं । इन्होंने शिवदर्पि नामक ग्रन्थ की रचना की । इस दर्शन का द्वितीय महत्वपूर्ण ग्रन्थ ईश्वर प्रत्यभिज्ञा है । इनके रचनाकार सोमानन्द के शिष्य उत्पलाचार्य माने गये हैं । अभिनवगुप्त विरचित प्रत्यभिज्ञाविमर्शिणी प्रत्यभिज्ञा-दर्शन का अथ महत्वपूर्ण ग्रन्थ है । इन ग्रन्थों पर टीकाएँ और विस्तृत व्याख्याएँ बहुत समय तक लिखी जाती रही ।

प्रत्यभिज्ञा शैव दर्शन में परमशिव प्रकाश सविद्रूप, देशकालातीत, स्वतन्त्र, सबव्यापी और निराकार स्वरूप हैं । वह अपनी पांच प्रकार की शक्तियों से शक्तिमान हैं—आनन्द शक्ति, इच्छाशक्ति, विच्छक्ति, ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति ।<sup>२</sup> जब वह सृष्टि की इच्छा करते हैं तब उनका प्रथम स्पन्द ही शक्तिस्वरूप कहलाता है । जब वह 'अहम्' में 'इदम्' तत्त्व को उल्लसित करते हैं तब इच्छाशक्तिप्रधान सदा शिवतत्त्व आविर्भूत होता है । जब स्पष्ट इदमश में अहमश का सिञ्चन होता है तब ज्ञानशक्तिप्रधान ईश्वरतत्त्व प्रकट होता है । जब 'अहमिदम्' यह प्रतीति समानकोटि होती है तब त्रियाशक्तिप्रधान विद्या-तत्त्व उदित होता है । एक में अनेकता और स्वरूप का तिरोधान करने वाली शक्ति माया है । जब परमेश्वर मायाशक्ति से सञ्कुचित रूप हो जाता है तब 'पुरुष' कहलाता है । कला, विद्या, राग, काल, नियति यह पांच वञ्चक हैं । इनसे परमतत्त्व का शुद्ध रूप आवृत्त हो जाता है । कला पुरुष के सीमित कर्तृत्व का वाचक है । विद्या सीमित ज्ञान, राग विषयाशक्ति, काल किसी घटना विशेष के रूप में सीमित काल एवं नियति कर्तृत्वविषयक नियमन है । महत् से लेकर पृथ्वी तक तत्त्वों का मूल कारण प्रकृति है । वह सत्त्व-रजस और तमस की साम्यावस्थारूप है । बुद्धि के द्वारा विकल्प और निश्चय होते हैं । अहङ्कार 'यह मेरा', 'यह मेरा नहीं' एतद्रूपतमक है ।

मन सकल्प का साधन है । यह तीनों मिलकर अन्तःकरण कहलाते हैं । रूप-रस-गन्ध-स्पर्श शब्द गुणों की साधनभूत क्रिया पाँच चानेन्द्रिया हैं—चक्षु, श्रुति, घ्राण, त्वक् और श्रोत्र । वाक्, पाणि, पाद, वायु, उपस्थ यह पांच कर्मेन्द्रिया हैं । शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध यह पांच तन्मात्राएँ हैं । जैसे 'यद्यो धे

१ जे० सी० चटर्जी काश्मीर शैविज्म पृ० ९

२ अभिनवगुप्त तन्त्रसार उपोद्घात ।

३ ईश्वरो बहिर्योगो निमेषोज्ज्वल सदाशिव ।

समानाधिकरण्यञ्च सदविद्याहमिदं धियो ॥ भास्करी जिल्द २, ३ १ ३

(भास्करी—ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविमर्शिणी अभिनवगुप्त कृत टीका—मरस्वती भवन प्रथम न० ८३,

इलाहाबाद-१९५०)



इन्ही स्थलों में बिखरे रूप में प्रत्यभिज्ञा दर्शन के वृत्तिपय तत्व मिलते हैं। शिव पुराण की ज्ञान कैलास संहिता में परमतत्त्व रूप शिव के दो पक्ष माने गये हैं—ज्ञान एव चैतन्य। ज्ञान वह प्रकाश है जिसे समस्त पदार्थ आलोकित होते हैं। परब्रह्मरूप शिव के ज्ञानपक्ष को परम शिव कहा गया और चैतन्य को महाशक्ति। दोनों में भेद केवल बाह्य है आन्तरिक रूप से शक्तितत्त्व शक्तिमान तत्त्व से भिन्न इस प्रकार ज्ञान एव चैतन्य में भेद नहीं है। यहाँ पर शिवसूत्रवार्त्तिक का प्रथम सूत्र उद्धृत किया है।<sup>१</sup> चैतन्य को सार्वभौम ज्ञान और त्रिया का समष्टिरूप माना गया है। स्वात्मन्य परम शिव स्वाभाविक गुण है।<sup>२</sup> यहाँ पर शिवसूत्र वार्त्तिक का द्वितीय सूत्र उद्धृत किया गया है। लौकिकः मनुष्य को बधनग्रस्त करता है।<sup>३</sup> शिवपुराण ज्ञान संहिता के अंत में परमशिव को समस्त जगत् समष्टि कहा गया है। उनमें ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय का समन्वय हो जाता है। वह जगत् के सभी विश्वात्मक एवं विश्वोत्पीन तत्त्व हैं। उनका विश्वात्मक रूप केवल आभासमात्र है, उसी प्रकार ज्ञेय में सूय या चंद्र का प्रतिबिम्ब।<sup>४</sup>

वस्तुतः शैव दर्शन की तीन धाराएँ पृथक् होती हुई भी एक स्तर पर एक दूसरे से सम्बद्ध प्रत्यभिज्ञा दर्शन, जिसको त्रिकशास्त्र भी कहा गया है, इसके उद्भव पर प्रकाश डालते हुए तन्त्रालोक कहा गया है—कालवदा प्राचीन सिद्ध ऋषियो के नष्ट होने पर जब ६४ शतक तत्र उच्छिन्न हो गये भगवान् शिव ने मानव कल्याण के लिए श्रीकण्ठ का स्वरूप धारण करके कैलास पर्वत पर त्रिकः दुर्वासा मुनि को दिया। दुर्वासा मुनि ने अपने तीन शिष्यों के माध्यम से इस ज्ञान का प्रचार किया यहाँ पर वेद प्रत्यभिज्ञा दर्शन के मूलस्रोत माने गये हैं।<sup>५</sup> इस सन्दर्भ में दो बातें स्पष्ट होती हैं।<sup>६</sup> प्रत्यभिज्ञा दर्शन का मूल स्रोत वेद है। दूसरा, कैलास पर्वत पर उच्छिन्न शिवतन्त्रों के पुनरुद्धार के लिए श्रीकण्ठ के द्वारा दुर्वासा को दिया गया त्रिक ज्ञान। इन दोनों कथनों के द्वारा प्रत्यभिज्ञा दर्शन का वैदिक और पौराणिक सम्बन्ध लक्षित होता है। शिव पु० में शिव श्रीकण्ठ के रूप में पाशुपत योग पावती को है।<sup>७</sup> प्रस्तुत पुराण में वक्ता वही है जो तन्त्रालोक में वर्णित है—अर्थात् श्रीकण्ठ शिव परात्तु श्रोता भिक्षु पाशुपत योग में तीन मुख्य तत्त्व हैं—पति, पशु और पाश। त्रिक दर्शन में भी तीन मुख्य तत्त्व हैं—शिव, शक्ति और अणु। यह दोनों एक ही उद्देश्य को लेकर चलते हैं। इस प्रकार शैव पुराणों में उपलब्ध शैव दर्शन प्रत्यभिज्ञा दर्शन और सिद्धांत शैव दर्शन में पारस्परिक आदान प्रदान एवं प्रभाव स्पष्ट दिखलाई देता है।

१ चैतन्यमास्मेति मुने शिवसूत्र प्रवर्त्तितम् । शिव पु० कैलास० १० १२५

२ शिव पु० कैलास १० १२६

३ ज्ञान वध इतीदं तु द्वितीय सूत्रनीशितु । वही १२७

४ यथा च ज्योतिषश्चैव जलादौ प्रतिबिम्बता ।

वस्तुतो न प्रवेगी च तस्यैव च स्वयं शिव ॥ शिव पु० ज्ञान० ७८ ५

५ वेदाद्धैव ततो वाम ततो दक्ष ततः कुलम् ।

ततो मत्त ततश्चापि त्रिषु सर्वोत्तम परम् ॥

तन्त्रालोक टीका पृ० ३५

जे० सी० चटर्जी काश्मीर शैविज्म पृ० ६ से उद्धृत

(काश्मीर शैविज्म—श्रीनगर १९६२)

६ शिव पु० वाप० उत्तर० २२५, उमा स० ।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन के मुख्यतः तीन भेद मिलते हैं—आगम शास्त्र, प्रत्यभिज्ञा शास्त्र, स्पन्द शास्त्र। आगम शास्त्र के अन्तर्गत प्राचीन शिवागम आते हैं जिनमें से प्रख्यात मालिनी विजय, स्वच्छन्द, मृगेन्द्रागम तथा रुद्रयामल हैं। इनके रचनाकार अज्ञात हैं। इनमें शैव दर्शन द्वैतपरक है। पात होता है अद्वैत शैव दर्शन की स्थापना के लिये शिवसूत्रों की रचना हुई। स्वयं शिव इनके वर्त्ता मान गये हैं। लगभग आठवीं शताब्दी में वसुगुप्त नामक विद्वान् को इनके दर्शन हुए। शिवसूत्रों पर काश्मीरी विद्वान् भास्कर के भाष्य मिलते हैं। यह लगभग ग्यारहवीं शताब्दी में लिखे गये पात हात हैं।<sup>१</sup>

स्पन्दशास्त्र के अंतर्गत स्पन्दसूत्र और स्पन्दवार्त्तिक मिलते हैं। यह शिवसूत्र पर आधारित हैं। पात होता है वसुगुप्त और उनके शिष्य कल्लट ने स्पन्दसूत्रों की रचना की।

प्रत्यभिज्ञाशास्त्र के प्रतिष्ठापक वसुगुप्त की शिष्यपरम्परा में सिद्ध सोमानन्द माने गये हैं। इन्होंने शिवदण्डि नामक ग्रन्थ की रचना की। इस दर्शन का द्वितीय महत्वपूर्ण ग्रन्थ ईश्वर प्रत्यभिज्ञा है। इसके रचनाकार सोमानन्द के शिष्य उत्पलाचार्य माने गये हैं। अभिनवगुप्त विरचित प्रत्यभिज्ञाविमर्शिणी प्रत्यभिज्ञा-दर्शन का अथ महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। इन ग्रन्थों पर टीकाएँ और विस्तृत व्याख्याएँ बहुत समय तक लिखी जाती रही।

प्रत्यभिज्ञा शैव दर्शन में परमशिव प्रकाश सविद्रूप, देशकालातीत, स्वतन्त्र, सर्वव्यापी और निराकार स्वरूप हैं। यह अपनी पांच प्रकार की शक्तियों से शक्तिमान हैं—आनन्द शक्ति, इच्छाशक्ति, चिच्छक्ति, ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति।<sup>२</sup> जब वह सृष्टि की इच्छा करते हैं तब उनका प्रथम स्पर्श ही शक्तिरूप कहलाता है। जब वह 'अहम्' में 'इदम्' तत्त्व को उल्लसित करते हैं तब इच्छाशक्तिप्रधान सदा-शिवरूप आविर्भूत होता है। जब स्पष्ट इदमश में अहमश का सिञ्चन होता है तब ज्ञानशक्तिप्रधान ईश्वररूप प्रवृत्त होता है। जब 'अहमिदम्' यह प्रतीति समानकोटि होती है तब क्रियाशक्तिप्रधान विद्या-तत्त्व उदित होता है। एक में अनेकता और स्वरूप का तिरोधान करने वाली शक्ति माया है। जब परमेश्वर मायाशक्ति से मनुचित रूप हो जाता है तब 'पुरुष' कहलाता है। कला, विद्या, राग, काल, नियति यह पाँच कञ्चुक हैं। इनसे परमरूप का शुद्ध रूप आवृत्त हो जाता है। कला पुरुष के सीमित कर्तृत्व का वाचक है। विद्या सीमित ज्ञान, राग विषयाशक्ति, काल किसी घटना विशेष के रूप में सीमित काल एवं नियति वस्तुव्यवस्था नियमन है। महत् से लेकर पृथ्वी तक तत्वों का मूल कारण प्रकृति है। वह सत्त्व रजस और तमस् की साम्यावस्थारूप है। बुद्धि के द्वारा विकल्प और निश्चय होते हैं। अहङ्कार 'यह मेरा', 'यह मेरा नहीं' एतद्रूपान्वित है।

मन सकल्प का साधन है। यह तीनो मिलकर अन्तःकरण कहलाता है। रूप-रस-गन्ध स्पर्श शब्द गुणों की साधनभूत क्रमशः पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ हैं—चक्षु, जिह्वा, घ्राण, स्पर्श और श्रोत्र। वाक्, पाणि, पाद, वायु, उपस्थ यह पाँच कर्मेन्द्रियाँ हैं। शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध यह पाँच तन्मात्राएँ हैं। जैसे यन्त्रों के

१ जे० सी० चटर्जी काश्मीर शैविज्म पृ० ९

२ अभिनवगुप्त तन्त्रसार उपोद्घात।

३ ईश्वरों बहिरन्मयो निमेषोऽतः सदाशिव।

समानाधिकरण्यञ्च सद्बिद्याहमिदं धियो ॥ भास्करी जिल्द २, ३ १-३

(भास्करी—ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविमर्शिणी अभिनवगुप्त कृत टीका—सरस्वती भवन ग्रन्थ न० ८३,

इलाहाबाद-१९५०)

बीज में महान वृक्ष की समस्त शक्ति विद्यमान होती है उमी प्रकार परम गिव ममस्त ३५ तत्वों के उदय और विधाति रूप ३६वें तत्व हैं ।

## शैव सिद्धान्त दर्शन

शैव सिद्धान्त दर्शन सिद्ध हो गये अतः या परिणाम से मुक्त शैव दर्शन का वाचक है। श्री शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र भाष्य २ २ ३७ में मिद्धात शास्त्र का उल्लेख किया है। उन्होंने शैव मिद्धान्तियों के सम्बन्ध में दो बातों की ओर ध्यान दिलाया है। पहला, शैव मिद्धान्ती ईश्वर को केवल निमित्त कारण मानते हैं, वेदांतियों की भांति निमित्त और उपादान कारण नहीं। दूसरा, यह दर्शन तीन तत्वा पर आधारित है—पति, पशु एवं पाश। इसमें कोई सन्देह नहीं कि शैव सिद्धान्त के अनेक मत पुराणा में उपलब्ध शैव तथा पाशुपत दर्शन से समानता रखते हैं। शैव सिद्धान्ती त्रिवागमों की वेदों के समान मौलिक एवं प्रामाणिक मानते हैं। शिव पुराण की वायवीय गहिता में भी कामिकागम और अथ अनन्त शिवागमों को शैव दर्शन का मूल सात माना है।<sup>१</sup> पाशुपत दर्शन यद्यपि दवाधित है परन्तु साथ ही आगमों के महत्त्व की स्वीकारता है। प्रत्यभिज्ञा दर्शन भी आगममूलक दर्शन है। इस प्रकार शिवागम लगभग सभी शैव दार्शनिक मतवादों के आधारग्रन्थ ज्ञात होते हैं।

ईश्वर की सत्ता को सिद्ध करने के लिए सिद्धान्तवादी मत्वायवाद का आश्रय लेता है। नित्य परिवर्तनशील यह जगत् कायरूप है। अतः इसका वर्त्ता अवश्य होना चाहिए। चैतन्यरूप परमतत्त्व ही इस अलौकिक काय का सम्पन्न कर सकता है। शैव सिद्धान्त तीन नित्य पदार्थों को मान कर चलता है—गिव, आत्मा एवं माया। आत्मा मल से मुक्त है निमल परमेश्वर ही उसे इससे मुक्त कर सकता है। शिव आत्मा और माया से अतीत, चेतन और सव्य है। यद्यपि आत्मा भी सत् और चिद्रूप है परन्तु उसकी शक्ति सोमित है। माया जड़ होने के कारण स्वयं कुछ भी करने में असमर्थ है। वह गिव के अधीन उपादान कारण है, जब कि स्वयं शिव निमित्त कारण है। माया माध्यम मात्र है जिससे आत्मा अपने अपने देह और लोकों को प्राप्त कर के मुक्ति के लिये प्रयत्नशील होती है। इस प्रकार शिव आत्मा और माया से अतीत एवं सर्वोपरि है।<sup>२</sup>

परशिव और परशक्ति दो तत्त्व होने पर भी अभिन्न हैं। शिव शुद्ध ज्ञान रूप एवं शक्ति शुद्ध क्रियारूप है। इन दोनों के सम्बन्ध से तीन शक्तियों का समुदय होता है—इच्छाशक्ति, त्रियाशक्ति, एवं ज्ञानशक्ति। इच्छाशक्ति में ज्ञान और त्रिया समान मात्रा में होते हैं। त्रियाशक्ति में ज्ञान त्रिया के मिश्रण के साथ त्रियाशक्ति का आधिक्य होता है। ज्ञानशक्ति में ज्ञान एवं त्रिया का मिश्रण तथा ज्ञान का प्राबल्य होता है। इसको अरूप शक्ति भी कहते हैं। जीव की भुक्ति के अवसर पर इसको सन्निय ज्ञानशक्ति कहा जा सकता है। जब जीव व घनोन्मुख होता है, उस समय यह तिरोधानशक्ति के रूप में सक्रिय होती है।<sup>३</sup>

१ यथा न्यग्रोधबीजस्य शक्तिरूपो महाद्रुमः ।

तथा हृदयबीजस्य विश्वमेतत्तत्त्वरचरम् ॥

क्षेमराज पराशरवेशिका पृ० ११, काश्मीर संहृत ग्रन्थावली १५, श्रीनगर, १९१८

२ शैवागमाश्च ये चाये कामिकाद्याश्चतुर्विधाः । शिव ए० वाय० उत्तर० ३१-१६६

३ वी० पराञ्जोति शैव सिद्धान्त, पृ० ४८ ।

४ एस० दासगुप्त ए हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलासोफी जिल्द ५,

प्रत्यभिज्ञा दर्शन और सिद्धांत शैव दर्शन दोनों आगममूलक दर्शन हैं यद्यपि दोनों वेद की प्राचीनता और प्रामाणिकता की स्वीकारते हैं एवं उनसे प्रभावित हैं। पाशुपत दर्शन वेदमूलक होने पर भी आगमों के प्रति ऋणी है।<sup>१</sup> तीनों दर्शन तीन तत्त्व के सिद्धान्त पर आधारित हैं—पशु, पादा, पति। पूर्वोक्त तीनों दर्शनों के परमतत्त्व शिव हैं। तीनों दार्शनिक मतवाद अद्वैत शैव दर्शन के समर्थक हैं। परंतु स्थानीय प्रभाव, परम्पराविशेष का पोषण तथा सम्प्रदायविशेष की प्रवृत्ति के कारण तीनों दर्शनों का विवास पृथक् पृथक् रूप में हुआ है। सिद्धांत शैव दर्शन पर शैवागमों का प्रभाव सर्वाधिक है। इनमें से कुछ संहृत में तथा अन्य तमिल भाषा में लिखे गये हैं। काश्मीर में विकसित प्रत्यभिज्ञा दर्शन में चिन्तनात्मक पक्ष प्रबल है। पाशुपत शैव दर्शन किसी स्थानविशेष से जुड़ा नहीं है। वेदमूलक इस दर्शन का प्रभाव भारत के लगभग सभी प्रदेशों में है। इसके जीवन्त उदाहरण शैव पुराण हैं। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, लगभग सभी शैव पुराणों में पाशुपत दर्शन विषयक सामग्री उपलब्ध होती है। ●

१ शैवागमो हि द्विविध श्रीतोऽश्रीतश्च संहृत पृ० १५७

श्रुतिसारमय श्रीतस्वतन्त्रइतरोमत ॥

स्वतन्त्रो दशधा पूव तथाष्टादशधा पुन । शिव पु० बायवीयपूव-३१-११-१२

## व्याकरण-दर्शन

डॉ० उमाशंकर शर्मा 'ऋषि'

संस्कृत व्याकरण शास्त्र न केवल भाषा का व्यावहारिक विज्ञान अथवा शुद्ध प्रयोगों की शिक्षा देनेवाला शास्त्र है अपितु प्राचीन भारतीय मनोविषयों के द्वारा यह दर्शन में धरातल पर पहुँचा दिया गया है। इसका स्वतन्त्र तत्त्वदर्शन तो है ही, अथवा दार्शनिक सम्प्रदायों के गमन यह भी मोक्षशास्त्र कहा गया है जिसमें शब्दब्रह्म की उपासना के द्वारा मोक्ष अर्थात् परम पुरुषार्थ की प्राप्ति बतलायी गयी है। महाभारत के द्वाविंश पर्व में ब्रह्म के दो भेद किये गये हैं—शब्दब्रह्म और परब्रह्म। शब्दब्रह्म में पारंगत व्यक्ति ही परब्रह्म को प्राप्त कर सकता है।<sup>१</sup> पतञ्जलि ने इसे सभी ज्ञान का आधार और समन्वयकर्ता कहा है—सर्ववद पारिषद हीद शास्त्रम्।<sup>२</sup> यही कारण है कि इसमें विविध मतों का विचार किया जाता है तथा वैज्ञानिक पद्धति का आश्रय लेकर उनमें समन्वय दिया जाता है। भर्तृहरि ने भी व्याकरण का अपवग का द्वार एवं वाणी के मूलों की चिकित्सा विधि के साथ मिट्टि के सोपानों में प्रथम बतलाया है।<sup>३</sup> मोक्ष चाहने वालों के लिये व्याकरण-शास्त्र अत्यधिक श्रेष्ठ राजमार्ग है जिस पर सभी चल सकते हैं, धर्म, सम्प्रदाय, जाति, वर्ग, क्षेत्र, उपासना पद्धति आदि की क्षुद्र मोमासा का यहाँ कोई स्थान नहीं।

शब्दब्रह्म की उपासना के कारण व्याकरण दर्शन का सम्बन्ध नादोपासना के अन्य शास्त्रों के साथ बहुत ही निकट का है। ये शास्त्र हैं—मगीन, साहित्य (वाक्य तथा वाक्यशास्त्र), मात्रशास्त्र (तन्त्रविद्या)। इन सभी शास्त्रों में शब्द के विविध रूपों का विवेचन विस्तरेण होता है। इनकी पद्धतियाँ पृथक् पृथक् हैं किन्तु सबके लक्ष्य एवात्मक है—शब्दब्रह्म की प्राप्ति। इस दृष्टि से व्याकरण दर्शन इनका सहायक है तथा विषय-वस्तु के लिए व्याकरण इनका उपयोग भी करता है।

### साहित्य

व्याकरण दर्शन का साहित्य विविध मानव ग्रन्थों में बिखरा हुआ है। पाणिनि ने जिस प्रकार संस्कृत व्याकरण का सुव्यवस्थित रूप आरम्भ होना है, उसी प्रकार व्याकरण-दर्शन का भी स्पष्ट रूप उनसे

१ महाभारत (गीताप्रेस), द्वाविंश पर्व २७०।१२

द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये शब्दब्रह्म पर च यत।

शब्दब्रह्मणि निष्ठाया पर ब्रह्माधियच्छति ॥

२ पतञ्जलि महाभाष्य २।१।५८

३ भर्तृहरि—वाक्यपदीय १।१४।१।१६

नद्वारमपवगम्य वाङ्मलानां चिकित्सितम्।

इदमाद्यं पदस्थानं सिद्धिसोपानपञ्चगाम।

इयं सा माक्षमाणानामजिह्वा गजपद्धति ॥

ही प्रयुक्त होता है। वैसे वैदिक ग्रन्थों में भी इस विषय की स्फुट सामग्री प्राप्त होती है। ऋग्वेद के वाक्यभूक्त (१०/१२५) में वाणी की सर्वव्यापकता दिखायी गयी है। वाणी के विश्लेषण से सम्बद्ध कई ऋचाएँ ऋग्वेद में आयी हैं। इससे ज्ञात होता है कि तत्त्वजिज्ञासा के समान वाक्य की जिज्ञासा का भी आरम्भ ऋग्वेद-काल में ही हो चुका था। ब्राह्मण ग्रन्थों में तो इसका पर्याप्त विकास मिलता है। तैत्तिरीय महिम्ना (६/४/७/३) में इन्द्र के द्वारा व्यावहारिक उपयोग के लिये वाणी के विभाजन (व्यावृत्ति) की कथा मिलती है। गोपथ ब्राह्मण (१/१/२४) में ओंकार का विवेचन करते हुए प्रश्न उठा है कि इसमें कौन धातु है, कौन प्रातिपदिक है, नाम और आख्यात कौन सा है, लिंग, वचन, विभक्ति और प्रत्यय कौन है ?

वस्तुतः उपलब्ध सामग्री में व्यवस्था की दृष्टि से पाणिनि (५०० ई० पू०) के सूत्रों में व्याकरण दर्शन की प्रथम सामग्री है। व्याकरणदर्शन के परवर्ती लेखकों ने तो यहाँ तक कहा है कि इस दर्शन में जो कुछ भी है, सबका निर्देश सूत्रों में ही है, उदाहरण अवश्य ही दूसरा के लिये जाते हैं। व्याकरण दर्शन के व्यावहारिक तथा पारमार्थिक दोनों पक्षों में पाणिनि का पूर्ण परिचय था जिसे उनके सूत्रों में जाना जा सकता है। पाणिनि के समकालीन आचार्य व्याडि ने अपने काल में विकीर्ण व्याकरण दर्शन के वाक्या का संकलन करके 'संग्रह' नामक ग्रन्थ लिखा था जो अब अनुपलब्ध है किंतु उससे स्वरूप की चर्चा पतञ्जलि के महामाध्य, भर्तृहरि के वाक्यपदीय तथा अथ परवर्ती ग्रन्थों में हुई है। 'संग्रह' के जो उद्धरण अभी उपलब्ध हैं उनसे पता लगता है कि इस ग्रन्थ में प्राकृत और चैवृत ध्वनि, वण, पद, वाक्य, अर्थ, सम्बन्ध, शब्द की नित्यता-अनित्यता इत्यादि विविध विषयों पर विचार किया गया था। कात्यायन (३५० ई० पू०) के वातिकों में भी विविध स्फुट विषयों का समीचीन विवेचन है। विशेष रूप से उनके वातिक 'सिद्धे शब्दायसम्बन्धे' (शब्द, अर्थ और उनके सम्बन्ध—य तीनो सिद्ध या नित्य है) में समस्त व्याकरण दर्शन पुञ्जीभूत हो उठा है।

पतञ्जलि (१५० ई० पू०) का महामाध्य भी समस्त दार्शनिक चिन्तना का अभीष्ट मूल्यांकन करने वाला ग्रन्थ है।<sup>१</sup> इसे भर्तृहरि ने व्याडि के 'संग्रह' का प्रतिनिधि कहा है।<sup>२</sup> सम्भवतः यही कारण रहा होगा कि पतञ्जलि के महामाध्य में संग्रह की सारी स्थापनाएँ गताय हो जाने के कारण मूल 'संग्रह' ग्रन्थ उपेक्षित होते होते लुप्त हो गया होगा। भर्तृहरि (४५० ई०) का वाक्यपदीय वास्तविक अर्थ में, व्याकरण दर्शन का प्रथम उपलब्ध ग्रन्थ है जिसमें शब्द शास्त्र को दार्शनिक आधार पर ही देखा-परखा गया है। पाणिनि और पतञ्जलि के लिए व्याकरण-दर्शन विवेचन का अग्रमात्र है, भले ही महत्त्वपूर्ण अंग हो, किंतु भर्तृहरि के लिए तो शब्द दर्शन ही एकमात्र विवेच्य है। व्याकरण को एक व्यवस्थित दर्शन का रूप पहली बार भर्तृहरि ने ही दिया जिसमें वाक्य के व्यवहार पक्ष से लेकर शब्दग्रन्थ तक के सोपान अत्यन्त स्पष्ट हैं। उनके वाक्यपदीय में तीन काण्ड हैं जिन्हें क्रमशः ग्रन्थकाण्ड, वाक्यकाण्ड और प्रकीर्णकाण्ड कहते

१ मल्लवादि क्षमाश्रमण रचित द्वादशारण्यचक्र की 'यायागमानुसारिणी व्याख्या (५० ५३६) में

उद्धरण—सूत्रेष्वेव हि तत्सर्वं यद्वृत्तौ यच्च वातिके।

उदाहरणमयस्य प्रत्युदाहरणं यथा ॥

२ भर्तृहरि—वाक्यपदीय २।४८५

वृत्तेष्वपि पतञ्जलिना गुरुणा तीर्थदर्शना।

सर्वेषां यायवीजानां महामाध्यै निबन्धने ॥

३ उपरिचित, २।४८८ संग्रहप्रतिपञ्चुके

है। अंतिम काण्ड चौदह पृथक् पृथक् समुद्देशों में विभक्त है जिनमें जाति, द्रव्य, सम्बन्ध, गुण, दिक्, साधन क्रिया, काल, पुरुष आदि विषयों पर दार्शनिक दृष्टि डाली गयी है। वाक्यपदीय में कुल १८६० वारिकाएँ हैं जिनमें व्याकरण दर्शन की सर्वांगपूर्ण व्याख्या है।

परवर्तीयुग में व्याकरण दर्शन से सम्बद्ध कई ग्रंथ लिखे गये जिनमें षोडशभट्ट-रचित वैयाकरण भूषण, नागेशभट्ट रचित वैयाकरणसिद्धांतमञ्जूषा (छोटे-बड़े तीन सस्वरणों में प्राप्त), स्फोटवाद आदि महत्त्वपूर्ण हैं। ये ग्रंथ १७वीं शताब्दी ई० में लिखे गये थे। व्याकरण-दर्शन को प्रारम्भ से ही विरोधियों का आक्षेप भेला पड़ा। अपने शब्दनित्यत्ववाद की नैयायिकों से, स्फोटवाद की 'याय-मीमांसा-वेदा'त से तथा वाक्य विषयक सिद्धांत की रक्षा 'याय और मीमांसा से' इन्हें करनी पड़ी। इस वाद विवाद का परिणाम यह हुआ कि दूसरे दर्शनों में भी भाषा की भीमांसा पर्याप्त रूप से हुई तथा इस विषय का साहित्य किसी एक दर्शन के समस्त वाङ्मय की अपेक्षा अधिक परिमाण का हो गया।

'याय-दर्शन में शब्द-प्रमाण के अंतर्गत भाषा-दर्शन पर व्यापक विचार हुआ। नव्य-न्याय ने जब अपना मुख्य प्रतिपाद्य प्रमाण-विवेचन को ही बनाया और इस क्रम में भाषा में अभिव्यक्ति की सूक्ष्म प्रक्रिया अपनायी तब स्वभावतः तत्त्वचिन्तामणि का शब्दसंश्लेष, शब्द-शक्तिप्रकाशिका, व्युत्पत्तिवाद, शक्तिवाद जैसे 'याय'शास्त्रीय ग्रंथों की रचना हुई। ये ग्रंथ मूलतः शब्द को अनित्य मानने के कारण भाषा के बहिरंग पर ही विवादों में उलझे रहें, व्याकरण दर्शन की तत्त्वशास्त्रीय गम्भीरता में नहीं उतर सके। फिर भी इन ग्रंथों में किये गये आक्षेपों से व्याकरण-दर्शन की रक्षा के लिए कोण्डभट्ट, नागेश आदि को अत्यधिक प्रयास करना पड़ा। उधर मीमांसा-दर्शन शब्दनित्यत्व का समर्थक होने पर भी वाक्य के घटक तत्त्वों के विवेचन में व्याकरण-दर्शन का आरम्भ से ही विरोधी बना रहा। विशेष रूप से स्फोट के खण्डन के लिए वह बहुत ही मुखर रहा। परिणामतः उस दर्शन में साहित्य का परिमाण बहुत बढ़ गया। कुल मिलाकर मस्वृत भाषा में भाषा-दर्शन के विवेचन के लिये मौलिक ग्रंथों को ही सख्या सौ से अधिक होगी, टीका ग्रंथों की तो बात ही अलग है।

## सिद्धान्त

माधवाचार्य ने अपने सवदर्शनसंग्रह में सुवप्रथम पाणिनि दर्शन के अंतर्गत व्याकरण दर्शन को अन्य दर्शनों के मध्य प्रतिष्ठित किया है। उसमें परमतत्त्व के रूप में स्फोट नामक अवयव रहित नित्य शब्द को ही ब्रह्म कहा गया है, वही जगत का आदिकारण है।<sup>१</sup> इसका निरूपण भट्ट हरि ने वाक्यपदीय के प्रथम श्लोक में ही किया है<sup>२</sup> कि वह अनादि, अनन्त, अक्षर (नित्य) शब्दतत्त्व के रूप में ब्रह्म ही है, वही जगत की विविध वस्तुओं के रूप में प्रतिभासित होता है (विवर्तते) तथा जगत की समस्त प्रक्रियाएँ (व्यवहार) उसी शब्दब्रह्म के कारण प्रवृत्त होती हैं। जिस प्रकार अद्वैतवेदांत-दर्शन में समस्त जगत तथा उसमें होने वाले व्यवहार अद्वितीय ब्रह्म के विवर्त (अताद्विक प्रतीति मात्र) माने जाते हैं, उसी प्रकार व्याकरण दर्शन

- १ माधवाचार्य सवदर्शनसंग्रह (चौखम्बा विद्याभवन संस्करण, १९८४), पृ० ५०४  
जगन्निदान स्फोटाद्यो निरवयवो नित्य शब्दो ब्रह्मैवेति हरिणाभाषि ब्रह्मकाण्डे।
- २ वाक्यपदीय १।१

अनादिनिघन ब्रह्म शब्दतत्त्व तदक्षरम्।

विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यत् ॥

भी एवमात्र स्फोट रूप शब्दब्रह्म को पारमाथिक मान कर उसीसे विवर्त के रूप में समस्त अर्थों की उपपत्ति करता है। शब्दब्रह्म में भी नाना पदार्थों की उत्पन्न करने की शक्ति है यद्यपि वह ब्रह्म मूलतः एक है, पाथक्य-शून्य है। शक्ति के अतमगते भेदों की सत्ता निहित है। इसी से जगत् के व्यावहारिक भेद प्रवृत्त होते हैं। यह भेद पारमाथिक या वास्तविक नहीं होता, भेद की प्रतीति ही होती है।<sup>१</sup> उदाहरण के लिए शब्दब्रह्म की बालशक्ति उसकी व्यापक शक्ति का एक अंग है, इस शक्ति के आधार पर पदार्थों के जन्म मत्ता, परिवर्तन, वृद्धि, ह्रास और विनाश—इन छह विचारों की व्यवस्था होती है।<sup>२</sup> इसलिए शब्द ब्रह्म के नित्य होने पर भी इन त्रियाओं के रूप में पूर्वापर क्रम तथा अनित्य व्यापारों की व्यवस्था हो पाती है। इसी प्रकार शब्द-ब्रह्म की अनेक शक्तियाँ भाषा के प्रयोगों में प्रवृत्त होती हैं।

जिस प्रकार तरंग, बुद्बुद्, आवत आदि जल के विकार रूप में पृथक् पृथक् जाने जाते हैं किन्तु मूलतः जल ही है, उसी प्रकार समस्त जागतिक पदार्थ शब्दब्रह्म के विकार होने से ब्रह्मरूप ही है। अनन्त शक्तियों से सम्पन्न होने पर भी शब्दब्रह्म एक तमक तथा अद्वितीय है। उसी का उन्मेष और निमेष यह व्यक्त और अव्यक्त जगत् है। शब्दब्रह्म को ही प्राचीन ग्रन्थों में 'वाक्' कहा गया है। यही सभी विद्याओं और कलाओं का बोध कराती है, इसी वाक से अनुगृहीत होकर वस्तुविभाजन होता है।<sup>३</sup> यह वाक् सभी प्राणियों में चेतना शक्ति है, यही वाह्य लोचन्यवहार का साधन है तथा आंतरिक सुख दुःख का भी ज्ञान कराती है। ऐसा कोई भी दृष्टांत नहीं जहाँ वाणी का अतिक्रमण करके चैतन्य विद्यमान हो। प्राणियों के वाय सम्पादन में वाक की शक्ति का व्यावहारिक महत्त्व सदा दिखायी पड़ता है। शब्द की अपरिमित शक्ति का प्रतिपादन भर्तृहरि ने इन शब्दों में किया है—

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमावते ।

अनुविद्धमिव ज्ञान सर्वं शब्देन भासते ॥

(वाक्यपदीय १/१२३)

अर्थात् ससार में ऐसा कोई ज्ञान नहीं है जो शब्द की सहायता के बिना अवस्थित हो। समस्त ज्ञान शब्द से अनुविद्ध होकर (जुड़े रहकर) ही प्रतीत होते हैं। इस प्रकार शब्द ब्रह्म ज्ञानमात्र को व्याप्त करता है। तात्पर्य यह है कि सभी पदार्थ बाह्य वे घट, पट आदि के रूप में बाह्य हो या सुख, दुःख, ईर्ष्या, ज्ञान आदि के रूप में आंतरिक हो, किसी न किसी नाम से जुड़े ही रहते हैं। नाम से रहित अर्थ की कल्पना भी नहीं होती। नामकरण शब्द का ही शक्ति विशेष है, परिणाम है। निर्विकल्प ज्ञान में भी शब्द का आभास होता है—यह वैयाकरणों का सिद्धांत है। इस प्रकार शब्द ब्रह्म की व्यापकता का प्रतिपादन वैयाकरण लोग अनेक प्रकार से करते हैं।

शब्द-ब्रह्म का विपरिणाम दो रूपों में होता है—शब्द और अर्थ। यद्यपि दोनों में व्यावहारिक भेद है तथापि परमायत दोनों एक ही मूल के दो रूप हैं। वह मूल ही स्फोट है जहाँ कोई भाषाशास्त्रीय प्रतीक साधक रूप में व्यवस्थित होता है। स्फोट का व्युत्पत्तिज य अर्थ है—अर्थ को प्रकाशित करने वाला

१ वाक्यपदीय १/२ एकमेव यदाम्नातं भिन्नं शक्तिव्यपार्थक्यात् ।

अपृथक्त्वेऽपि शक्तिभ्यः पृथक्त्वेनेव वतते ॥

२ मास्क निरुक्त १/२ षड् भावविकारा भवन्तीति वाच्यमिति । वाक्यपदीय १/३ भी देखें ।

३ वाक्यपदीय १/१२५ सा सर्वविद्याशिल्पानां कलानां चोपबन्धनी ।

तद्वशादभिनिष्पन्नं सर्वं वस्तु विभज्यते ॥



तत्त्व (स्फुटति प्रकाशतेऽर्थो यस्मात्—अर्थात् जिससे अर्थ का प्रकाशन हो वह स्फोट है) स्फोट की मायता की पृष्ठभूमि में दो तथ्य महत्वपूर्ण हैं—अखण्डता तथा त्रमहीनता । जिन भाषिक प्रतीकों से अर्थ का बोध होता है । वे अखण्ड हैं । असत्य माग पर चलकर हम उनमें खण्ड मान लेते हैं किन्तु वास्तव में वे प्रतीक (चाहे वाक्य हो या पद) अखण्ड हैं । अखण्ड होने के कारण ही उनके तथाकथित अवयवों में परस्पर त्रम (पीड़ापय) का प्रश्न ही नहीं उठता । स्फोट के रूप में स्वीकृत नित्य शब्द अपनी अंतरंग अवस्था में अखण्ड अर्थ के साथ एकाकार रहता है । उच्चरित ध्वनियों से वही अभिव्यक्त हो जाता है तब सामान्य व्यक्ति को अधबोध होता है । पतञ्जलि ने महामाध्य के आरम्भ में शब्द का स्वरूप समझाते हुए हम पक्ष को स्पष्ट किया है—‘गौ’ इस में शब्द कौन सा है ? जो उच्चरित ध्वनियों से अभिव्यक्त होकर गलबम्बल (सास्ता), पुच्छ, कुकुद (बधे का मासपिण्ड), खुर तथा मीग धारण करने वाले गो-व्यक्तियों का बोध कराता है वही शब्द है ।<sup>१</sup> पतञ्जलि इस प्रसंग में एक अर्थ मत भी देते हैं कि अर्थ की प्रतीति कराने वाली ध्वनि भी शब्द है ।<sup>२</sup>

यही शब्द के दो पक्षों की कल्पना होती है—नित्यत्व या पारमार्थिक पक्ष एवं वायत्व या लौकिक पक्ष । पहला पक्ष सत्य है और दूसरा पक्ष केवल व्यावहारिक होने के कारण मिथ्या है । सत्ता में मिथ्या व्यवहार करते-करते ही त्रमश सत्य की स्थिति प्राप्त होती है । व्याकरण का व्यावहारिक पक्ष प्रकृति प्रत्यय, वण, पद, वाक्य आदि का पृथक्-पृथक् विवेचन करता है—यह सब असत्य ही है । किन्तु इससे बिना हमारा कार्य नहीं चल सकता क्योंकि हम सहसा सत्य की प्राप्ति नहीं कर सकते, अखण्ड स्फोट को नहीं जान सकते । व्यावहारिक मिथ्या उपयोगों को सीखकर क्रमशः हम इतने योग्य हो जाते हैं कि अखण्ड वाक्य का बोध करने लगें ।<sup>३</sup>

यद्यपि व्यवहार पक्ष (काय शब्द) में वण, पद, वाक्य—इस क्रम से सीखने की प्रक्रिया चलती है तथापि व्याकरण-दर्शन केवल अखण्ड वाक्य को सत्य मानता है, वाक्य के तथाकथित अवयव पद और पद के अवयव वण या उनके भी अवयवों की कल्पना सदाया असत्य है ।<sup>४</sup> मीमांसक लोग शब्द की नित्यता स्वीकार करके उसे वर्णात्मक मानते हैं । वण ही पद और वाक्य दोनों है ।<sup>५</sup> व्याकरणा का सिद्धांत अखण्ड वाक्य का है । फिर भी व्यवहार-दशा में पद या वण की उपेक्षा नहीं की जा सकती । स्फोटात्मक शब्द का ग्रहण भी तो प्राकृत (मौलिक) ध्वनियों से ही होता है । ये प्राकृत ध्वनियाँ नाद भी कहलाती हैं । नाद व्यञ्जक होता है और स्फोट व्यङ्ग्य है । यह शब्दनित्यत्ववादियों का मत है । अर्थ यह हुआ कि उच्चरित ध्वनियों से ही स्फोट की अभिव्यक्ति होती है । इस प्रकार स्फोटात्मक शब्द नित्य होने पर भी सदा ज्ञात ही नहीं होता रहता । वह उच्चरित ध्वनियों के द्वारा अभिव्यक्त होकर ही अर्थ का प्रकाशन करता है ।

१ पतञ्जलि महामाध्य, आह्निक-१, पृ० ४ (मोतीलाल बनारसीदास का संस्करण) ।

२ उपरिचित, पृ० ४—अथवा प्रतीतपदार्थको लोके ध्वनि शब्द इत्युच्यते ।

३ वाक्यपदीय २/२४० उपाया शिष्यमाणाणा बालानामुपलालना ।

असत्ये वत्मनि स्थित्वा तत् सत्यं समीहते ।

४ वाक्यपदीय १/७३ पदे न वर्णा विशते वर्णैस्त्वयवा न च ।

वाक्याल्पदानामात्म्यं प्रविवेको न कश्चन ॥

५ मीमांसादर्शन-शास्त्रभाष्य १/१/५ (हिन्दी व्याख्या सहित चोलम्बा संस्करण), पृ० ३९ तस्मादर्थं राण्येव पदम् ।

## स्फोट का व्यावहारिक अर्थ

भट्ट हरि ने भाषा के तीन पक्षों का विश्लेषण स्फोटवाद के प्रसंग में किया है — (क) वंक्त ध्वनि—यही ध्वनि वक्ता के द्वारा उच्चरित होती है, श्रोता के द्वारा सुनी जाती है। इसमें स्वर का आरोह-अवरोह बलाघात आदि सब कुछ आ जाता है। व्यक्तियों के उच्चारण भेद भी इसी में निहित है। (ख) प्राकृत ध्वनि—ध्वनि का यह मौलिक रूप है जिसे हम प्रतिनिधि ध्वनि कह सकते हैं। यही नाद है। इस ध्वनि को वंक्त ध्वनि प्रकट करती है। इस स्तर पर उच्चारण-भेद समाप्त हो जाते हैं, उनमें एकरूपता रहती है। वक्ता और श्रोता दोनों ही इस ध्वनि का स्वरूप जानते हैं। भले ही वक्ता अपने सस्कार या वाग्यत्र में दोषों के कारण सही उच्चारण नहीं कर पाये, फिर भी वह जानता है कि किस ध्वनि का वह उच्चारण कर रहा है। श्रोता भी उस व्यक्तिदोष से युक्त वंक्त ध्वनि के भीतर निहित प्राकृत ध्वनि को समझ जाता है। वर्णों का क्रम इस ध्वनि में भी रहता है। इस प्रकार प्राकृत ध्वनि सामान्य अभिव्यक्ति की ध्वन्यात्मक आकृति है जिसमें कालगत परिवर्तन बना रहता है। (ग) स्फोट—यह अखण्ड भाषिक प्रतीक है जो अर्थ की इकाई तो है किन्तु इसका न उच्चारण हो सकता है न लेखन ही। इसे प्राकृत ध्वनि अभिव्यक्त करती है। इसीलिए प्राकृत ध्वनि को अभिव्यञ्जक और स्फोट को अभिव्यग्य कहा जाता है। सब पूर्ण तो यह प्राकृत ध्वनि ही है किन्तु उसे अखण्ड, सार्थक भाषिक प्रतीक के रूप में कल्पित किया गया है। इसीलिए स्फोट के दो पक्ष हैं—अभिव्यञ्जक तथा अभिव्यग्य। ये क्रमशः शब्द और अर्थ बहे जाते हैं। ये दोनों ही बुद्धि में स्थित हैं, वस्तुनिष्ठ नहीं। इसी दृष्टि से स्फोट भी आंतरिक सत्त्व बहलाता है जिसे ध्वनियों के द्वारा प्रकट किया जाता है। स्फोट की अभिव्यक्ति का अभिप्राय है अर्थबोध होना। यह अर्थ अखण्ड और क्रमविहीन होता है—यही स्फोट का आग्रह है।

## स्फोट का आध्यात्मिक अर्थ

ऊपर कहा जा चुका है कि व्याकरण दर्शन शब्द ब्रह्म को सर्वोच्च सत्ता या परमतत्त्व के रूप में स्वीकार करता है, उसी से ससार की सारी प्रक्रियाएँ प्रवृत्त होती हैं। इस प्रसंग में व्याकरणों ने स्फोट को आध्यात्मिक परिधान देकर विवेचित किया है। अपने इस अर्थ में स्फोट ही परमाद्य सत् है, यही जगत रूप में, साधारण कायशब्द के रूप में, विवृत प्रकट करता है, स्फोट-दर्शन ही वाक का दर्शन है। नित्य स्फोट, वाक और शब्दब्रह्म दोनों पर्याय हैं जा क्रमशः पुल्लिङ्ग, स्त्रीलिङ्ग और नपुंसक लिङ्ग में अवस्थित हैं। इनसे समस्त जगत के सभी कायशब्दों के व्याप्त होने की स्थिति अनुभवसिद्ध है। वाक अपने नित्य रूप से उतर कर किस प्रकार वंक्त ध्वनि तक पहुँचती है इसे समझाने के लिए व्याकरण दर्शन में वाक (वाणी) के तीन रूपों की कल्पना भट्ट हरि ने की है—पश्यती, मध्यमा और वंक्षरी।<sup>१</sup> इस त्रैविध्य में कश्मीर शैवागम में, भट्ट हरि के बाद के लेखकों ने 'परा' नामक वाणी को जोड़कर चार भेद कर दिये। यह चातुर्विध्य कालक्रम से व्याकरण-दर्शन में भी स्वीकृत हो गया। यह बात अवश्य थी कि शैवागम को आधार न बनाकर व्याकरणों ने तत्त्व-ग्रन्थों के आधार पर इनका विवेचन किया। नागेशभट्ट ने अपनी लघुमञ्जूषा तथा परमलघुमञ्जूषा में ऐसा ही किया।

१ डॉ० के० कुजरी राजा-इण्डियन इथ्योरीज ऑफ़ मीनिङ्ग् (मद्रास, १९६९) पृ० १२०

२ वाक्यपदीय १/१४३ वंक्षर्या मध्यमायाश्च पश्यत्याश्चेतदद्भुतम्।

अनेकतीयभेदायास्त्रय्या वाक पर पदम्॥

वाणी की अवस्थाओं में वर्णन में सूक्ष्म से सूक्ष्म की ओर जाना ही मुख्य है।

ब्रह्म—भट्ट हरि के अनुसार वैगरी गभी प्रकार के अभिव्यक्त शब्दों का प्रतीक है। साधक ध्वनि या निरध्वन ध्वनि हो, शुद्ध या अशुद्ध शब्द हो, किसी वाद्ययंत्र की ध्वनि, प्रकृति के विविध उपागता से प्राप्त ध्वनि हो—मय वैगरी है। इसलिये इससे अनन्त रूप हैं। यह वायव्य भी है, व्यापारूप भी। निरध्वन ध्वनिया को शब्दभेद में रण्य सकते हैं, वाणी के भेद में नहीं हैं। फिर भी गीण रूप में या अथवाद से यह वैगरी कहा गया है। 'वैगरी' विपर शब्द में निष्पन्न है जिसमें अनेक अर्थ किये गये हैं। विपर = शरीर, शरीर और इन्द्रिया का संपात। इनमें उत्पन्न वाणी वैगरी है। जगत्त न अलङ्कार संवत्स की टीका में वि (विनिष्ट), य (आनाश, मुरूप आवाग), र (रा = ग्रहण करना) २—इस एकाक्षर क्रम से विस्तर का अर्थ किया है प्राणवायु के मचाग म विनिष्ट वर्णोच्चारण। उगम अभिव्यक्त वाणी वैगरी है। स्थिति जो भी हो, वैगरी वाणी का वक्ता और श्रोता दोनों ही ग्रहण करते हैं। व्याकरण के व्याख्यान की दृष्टि से इस वाणी का सर्वाधिक महत्व है।

मध्यमा—यह 'अत मनिवेगिनी' वाणी है। यह सूक्ष्म प्राणशक्ति से मचालित होती है। इसका उपादान केवल बुद्धि है। वक्ता की बुद्धि में शब्द क्रमरूप से प्रतिमागित होते हैं किन्तु मध्यमा वाणी में क्रम और अक्रम दोनों रूप हो सकते हैं। चि तन के क्रम में मध्यमा वाणी ही रहती है। इसमें उपाशु (मीन भाषण) तथा परमोपाशु (शब्द का बुद्धि में ही रहना) ये दो रूप हो सकते हैं। इस वाणी को श्रोता या कोई दूसरा ग्रहण नहीं कर सकता—यह स्वमवेच ही होती है। योगिया में ऐसी शक्ति होती है जो दूसरों के चिंतन को पढ़ लेती है।

पश्य ती—वाणी का यह अत्यन्त सूक्ष्म रूप है। इस अवस्था में शब्दक्रम का पूणतया उपमहार हो जाता है। यह अवस्था लोक व्यवहार से ऊपर की है। भट्ट हरि ने इसे चला और अचला भी कहा है। शब्दात्मा की अभिव्यक्ति के कारण यह गतिशील होती है। अपने स्वरूप में स्पन्दरहित होने के कारण यह अचला भी है। अशुद्ध शब्दों से संवधा असंपृक्त होने के कारण पश्य ती वाक् को 'विशुद्धा' कहा जाता है। यह वाणी ज्ञाता और ज्ञेय के आकार से शून्य, बालवृत्त तथा देशवृत्त क्रम से रहित तथा शब्दाय से संसृष्ट भी है। मूलतः यह स्वप्रकाश, नमरहित तथा सविद-रूप होती है।

परवर्ती वयाकरणों ने शैवागम से प्रभावित होकर 'परा' नामक सूक्ष्म अवस्था को भी अत में स्वीकार कर लिया। वज्रमीर शैवागम में परावाक्, चिति-स्वरूप, नित्य तथा महासत्ता के रूप में मानी गयी है। वह परमात्मा (परमशिव) का हृदय है। आगमों में अनाहत शब्द से जिस महान विश्वव्यापी शब्द व्यापार का बोध होता है, वही परा वाक् है। यह रहस्यात्मक वाणी है। शब्द के अभिधेयों के प्रति अर्थ वाणिजा पृथक् पृथक् है किन्तु परा वाणी में समस्त अभिधेय एकरूप रहते हैं वहां उनका क्रम भी नहीं होता है। इस प्रकार इसकी तुलना मधूगण्डरस से की जाती है जिसमें विभिन्न रंग अपने अव्यक्त रूप में निहित रहते हैं। ये ही अभिव्यक्त होकर वणभेदों के रूप में दिखायी पड़ते हैं। भट्ट हरि की पश्य ती

१ वृषभदेव वाक्यपदीयटीका १/१४३ ननु वाचो भेदकथनमेतत्, न तु शब्दमात्र भेदकथनम्। तत्कथं शक्यता उपपत्तिः। उच्यते—अर्थवाददर्शनादिमुपात्तम्।

२ जयशिव अलंकारसंस्कृत टीका, पृ० २ विशिष्ट लमाकाश मुखरूप राति गृहणाति इति विस्तर।

३ डॉ० रामसुरेश त्रिपाठी—संस्कृत व्याकरण दर्शन (राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, १९७९) पृ० ४९।

ही शैवागम में सूक्ष्मता की दृष्टि से 'परा' कही गई है। वस्तुतः ये दोनों ही वाणी रूप आनुमानिक तथ्य हैं और इसीलिए विभिन्न दर्शना में इनके विविध स्वरूप सम्भव हैं।

भट्ट हरि का वाग्दर्शन स्पूल से सूक्ष्म की ओर गया है तथा अतः शक्तिस्वरूप प्रतिभा या महासत्ता पर आश्रित होता है। दूसरी ओर शैवागम का वाग्दर्शन शिवशक्ति पर केन्द्रित है। भट्ट हरि का विवेचन धार्मिक भावना से तटस्थ और विचार-सौंदर्य से पूर्ण है। शैवागम पहले से प्रचलित धार्मिक भावनाओं पर चलकर वागविवेचन करता है। भट्ट हरि 'पश्यती' वाणी को वाग्दर्शन का आधार बतलाते हैं, इसी में दर्शन की सूक्ष्मता निहित है।

नागेशभट्ट ने तत्र का आधार लेकर इन वाणियों को विभिन्न चक्रों के साथ जोड़ दिया है। उनके अनुसार मूलाधार-चक्र (कुण्डलिनी) में अवस्थित वाणी परा है, नाभिचक्र में स्थित वाणी पश्यती है, हृदय में स्थित वाणी मध्यमा है और कण्ठ प्रदेश में समागत वाणी वैखरी है।<sup>१</sup> तदनुसार परावाणी शब्दब्रह्म है जो स्पन्दशून्य बिन्दु के रूप में मूलाधारचक्र के पवन से पवित्र है। पश्यती वाणी मन के द्वारा जानी जाती है, इसे नाभितन्त्र पट्टचने वाली वायु अभिव्यक्त करती है। ये दोनों वाग-ब्रह्म योगियों की समाधि में निर्विकल्पक तथा सविकल्पक ज्ञान के विषय कहे जाते हैं। क्रमशः हृदय तक आने वाली से मध्यमा वाणी अभिव्यक्त होती है। यह विविध पदार्थों के वाचक स्फोट के रूप में रहती है। यह श्रवणेन्द्रिय के द्वारा ग्रह्य है, सूक्ष्म होने के कारण जप आदि के काल में धुड़ि द्वारा इसका ग्रहण होता है। सबसे अन्त में उच्चारण संस्थान तक समागत वायु के द्वारा विभिन्न अवयवों में आघात किये जाने पर अभिव्यक्त वाणी वैखरी कहलाती है जिसे अय लोग भी सुन सकते हैं।

इस तान्त्रिक व्याख्या में अनुसार मध्यमा और वैखरी के द्वारा एक ही साथ नाद उत्पन्न होता है। मध्यमा-नाद अय के वाचक स्फोटात्मक शब्द का अभिव्यजक होता है जबकि वैखरीनाद सभी लोगों की श्रवणेन्द्रिय मान से ग्राह्य है किन्तु भेरी आदि के नाद के समान निरर्थक होता है।<sup>२</sup> वस्तुतः स्फोटात्मक शब्दब्रह्म मध्यमानाद से ही अभिव्यक्त होता है, वैखरी वाणी उसे स्पष्टतर कर देती है। नागेश कहते हैं कि वैखरीनाद अग्नि की प्रज्वलित करने के लिए फूत्कार के समान केवल मध्यमानाद बढ़ाता है, मध्यमा-नाद ही स्फोट की अभिव्यक्ति करता है।<sup>३</sup> उसी से अर्थ का बोध होता है। इस प्रकार शब्दब्रह्म या स्फोट परा वाणी की स्थिति है। तन्त्रशास्त्र में परादि वाणियों को क्रमशः मूलाधार चक्र, स्वाधिष्ठान चक्र, अनाहत चक्र और विशुद्ध चक्र में स्थित कहा गया है।

स्फोट की इस आध्यात्मिक व्याख्या से व्याकरण-दर्शन का रहस्यात्मक रूप स्पष्ट होता है। हम जिसे भाषा या व्याकरण कहते हैं वह वाग्दर्शन का अल्प भाग है, केवल बाह्य रूप है।<sup>४</sup> उसकी पृष्ठभूमि में कितना गहन मनोविज्ञान और दर्शन है, यह संक्षेप में दिखाया गया है।

१ नागेश परमलघुमञ्जूषा (बडोदा, १९६१) पृ० ७०

परा वाङ् मूलचक्रस्था पश्यती नाभिसंस्थिता।

हृदिस्था मध्यमा चेति वैखरी कण्ठदेशगा ॥

२- परमलघुमञ्जूषा, पृ० ७० वैखरीनादो ध्वनि सकलजनश्रोत्रमात्रग्राह्यो भेर्यादिनादवन्निरर्थकः।

३ उपरिबत, पृ० ७६ उच्चारयितुस्तु युगपदेव मध्यमावैखरीभ्यां नाद उत्पद्यते। तत्र वैखरीनादो बह्वै फूत्कारादिव-मध्यमानादोत्साहक, मध्यमानाद स्फोट व्यजयतीति शीघ्रमेव ततोऽथबोधः।

४ ऋग्वेद १/१६४/४५ तुरीय वाचो मनुष्या वदति।

## व्याकरण-दर्शन का बाह्य रूप

शब्दब्रह्म की अभिव्यक्ति भाषा में होती है जो मुख्यतः उच्चरित रूप की है, गीणत वह लिखित रूप में भी आती है। भाषा का उद्देश्य दूसरे व्यक्ति को वक्ता के अभिप्राय से अवगत कराना है। इसमें आन्तर स्फोट ही समर्थ है क्योंकि वही वाचक है। आन्तर स्फोट से तादात्म्य प्राप्त करके बाह्य स्फोट भी वाचक होता है। इसी प्रकार परमाधत अखण्ड होने पर स्फोट के भेद तथा खण्ड व्यावहारिक दृष्टि से करते हैं। मूल रूप से भाषा में वाक्य का ही प्रयोग होता है जिसका अर्थ की दृष्टि से सम्बन्ध अखण्डवाच्य स्फोट से होता है। व्याकरण शास्त्र का व्यावहारिक क्रियाकलाप यही से आरम्भ होता है। वाक्य को पदों में और पद को प्रवृत्ति प्रत्यय में विभक्त करने के कारण ही इस शास्त्र को व्याकरण (वि+आ+कृ+ल्युट= व्याकृत करना विश्लिष्ट करना) कहा जाता है। समूह से अर्थ विशेष को पृथक् करना 'अपोद्धार' कहलाता है जैसे वाक्य से पदों का, पद से प्रवृत्ति या प्रत्यय का। मानव ने सर्वप्रथम वाक्य का ही प्रयोग किया। अखण्ड वाक्य का अर्थ लोग अपनी प्रतिभा से करते थे। उस प्रतिभा (आन्तरिक बुद्धि) में वाक्य विश्लेषण का प्रश्न ही नहीं था, क्योंकि पूरे वाक्य की एकरस प्रतिपत्ति हाती थी।<sup>१</sup> इसीलिए मीमांसकों के द्वारा वाक्यार्थ बोध के लिए प्रवर्तित अभिहितवाक्यवाद (पदों के अर्थों का बोध करके उनके परस्पर सम्बन्ध से वाक्यार्थ का ज्ञान) तथा अविताभिधानवाद (अवित पदों से युक्त वाक्य का ही पहले अर्थ जानना) जैसे सिद्धांतों का महत्व प्रतिभावादी व्याकरण के लिए नहीं रह जाता। फिर भी वाक्य का विश्लेषण तो करना ही है अथवा व्याकरण की प्रक्रिया निरर्थक हो जायेगी।

वाक्य को पदों में विभक्त किया जाता है तथा इन पदों में पारस्परिक भिन्नता दिखाने के लिए उनका वर्गीकरण भी होता है। पदों के भेद को लेकर अनेक मत हैं। कुछ लोग दो भेद (सुबन्त तथा तिङन्त) कहते हैं तो कुछ चार भेद (नाम, आख्यात, उपसर्ग और निपात) के आग्रही हैं। कम प्रवचनीय को पञ्चम भेद मानने वाले लोग भी हैं।<sup>२</sup> पदों के अर्थों की व्यवस्था के लिए पदस्फोट माना गया है जो जाति और व्यक्ति के रूप में होता है, इसके अतिरिक्त अखण्डपदस्फोट भी माना जाता है। पदों का भी विश्लेषण प्रवृत्ति और प्रत्यय के रूप में किया जाता है। इनमें भी अर्थ की सत्ता मानी जाती है जिसे वणस्फोट कहा जाता है। इस प्रकार स्फोट का अधिकार क्षेत्र, अवास्तविक ही सही, वण से लेकर वाक्य तक है। यही कारण है कि आठ स्फोट माने गये हैं जिनमें अखण्डवाक्यस्फोट मुख्य है। सुबन्त और तिङन्त का विश्लेषण करने के क्रम में कुछ सहकारी उपादान भी विवेच्य हैं जैसे—लिंग, वचन, पुरुष, बाल उपग्रह, माधन (कारक) इत्यादि। इसी प्रकार शब्दों के निर्माण में कुछ वस्तियाँ मानी जाती हैं जैसे—इत, तद्धित, समाम, सनाद्य त तथा एकशेष। ये सभी वस्तियाँ और उपादान मस्मृत भाषा की दृष्टि से विवेचित हुए हैं किन्तु इनमें कुछ का इतना व्यापक विवेचन हुआ है कि उह किसी भी भाषा के प्रसंग में देखा जा सकता है। वस्तुतः व्याकरण दर्शन न एक ओर शिवाद्धैत दर्शन के समानांतर अपना तत्त्वदर्शन प्रतिष्ठापित किया तो दूसरी ओर व्यवहार-जगत में आधुनिक भाषाविज्ञान को भी पर्याप्त अध्ययन सामग्री दी है।

१ वाक्यपदीय २/१ पर पुण्यगज की टीका—प्रतिभाया त्वेकर्मव प्रतिपत्तिरिति न तत्र वाचिदभिहिता  
"व्याभिधानाभिधानचर्चा।

२ वाक्यपदीय ३/१/१ द्विधा कश्चित्पद भिन्न चतुर्धा पञ्चधापि वा।

अपोद्धृत्यैव वाक्येभ्यः प्रवृत्तिप्रत्ययादिवत् ॥

व्याकरण दर्शन का सम्बन्ध व्यावहारिक घरातल से भी जतना ही है जितना सृष्टि की व्याख्या से । शब्दब्रह्म की पारमार्थिकता का प्रतिपादन करते हुए यह अर्थ दर्शन सम्प्रदायो के समान मोक्ष को अपना लक्ष्य बतलाता है । शुद्ध भाषा के प्रयोग से लोक-परलोक के सम्पन्न होने की बात जो पतञ्जलि ने कही है १ वह भाषा दर्शन के अतस्तल की दृष्टि से ही प्रेरित है । व्याकरण शास्त्र लोगो को व्यवहार पक्ष से साधु भाषा का ज्ञान प्रदान कर अतः म शब्दब्रह्म तब पहुँचा देता है जो मोक्ष का पर्याय ही है । ●

---

१ पतञ्जलि-महाभाष्य ६/१/८४ एक शब्द सम्यग्ज्ञात शास्त्रावित सुप्रयुक्त स्वर्गे लोके च कामधुग्भवति ।

## शंकर वेदान्त-केवलाद्वैत

जयकिसनदास सादानी

आदि शंकराचार्य और उनका दशन भारत की मौलिक भेषा और अद्भुत अध्यात्मपरकता की तर्कयुक्त तितितशा और भावयुक्त भक्ति की पराकाष्ठा है, परम उपलब्धि है। शंकराचार्य न केवल दार्शनिक कवि और समाज सुधारक थे अपितु हमारी राष्ट्रीय भावात्मक एकात्मता के प्रथम स्थापित थे। उनके जीवन की विविध घटनायें इसकी साक्षी हैं। भारतीय सस्कृति के उन्नयन में उनका विशिष्ट योगदान रहा है।

आज से १२०० वर्ष पूर्व भारतभूमि पर अत्यन्त प्रतिभाशाली दिव्यमूर्ति शंकराचार्य का भगलमय प्राकट्य हुआ था। उनके जन्मकाल के बारे में शोधकर्ता विद्वानों में कुछ मत पायक्य है। के० टी० तेलग उनका जन्मकाल छठी शताब्दी मानते हैं और भाण्डारकर छ. सी अस्सी ई० मानते हैं। मैक्समूलर, मेकडोनल्ड एव प्राय सभी आधुनिक विद्वानों ने सात सी अठासी ई० से आठ सी बीस ई० निश्चित किया है। के० बी० पाठक ने विभिन्न प्रमाणों द्वारा इसको और भी पुष्ट कर दिया है। अतः यही अत्यन्त समीचीन है। इस वर्ष हम उनकी बारहसीवी जन्म जयन्ती-मना रहे हैं। डा० पाठक को बेलगाव में एक छोटीसी तीन पृष्ठों की पुस्तिका मिली है, जिससे शंकराचार्य के अलौकिक जीवन एव उनके जन्मकाल का उल्लेख मिलता है।

अष्टवर्षे क्षतुर्वेदान् द्वादशे सवशास्त्रकृत् ।

षोडशे कृतवान् भाष्यम् द्वात्रिंशे मुनिरभ्यगात् ।\*

जन्म के वय का निर्देश इस प्रकार है—“निधिनागे भवहृत्पदे विभवे शंकरोदय” अर्थात् शक ७१० से ७४२ या ७८८ ई० से ८२० ई०। शंकराचार्य की यशस्वी प्रतिभा आज भी भारतीय सस्कृति के नभोमण्डल की उद्भासित कर रही है। इनका आविर्भाव एक नवीन युग की अवतारणा करता है। वस्तुतः आठवीं शताब्दी के पुनर्जागरण के वे अग्रदूत थे। भारत के धर्म, दशन, सस्कृति एव सामाजिक परिवेश सभी क्षेत्रों में उन्होंने नवोत्साह, नवचिन्तन व नई प्राणवक्ता का संचार किया है। उन्होंने एक ऐसी नई दृष्टि प्रदान की, जिसने अंधविश्वास, अकर्मण्यता और प्रमाद में प्रस्त सारे देश को पुनः वैदिक धर्म और आध्यात्मिक परम्परा में प्रतिष्ठित किया। उपनिषदों की दिव्य वाणी पुनः लोक-भगल का उदघोष करने लगी। गीता की ज्ञान गरिमा लोग में बलवत् समाप्त कर पुनः नई ऊर्जा का संचार करने लगी। ब्रह्मसूत्र के भाष्य के माध्यम से उन्होंने अद्वैत-दर्शन स्थापित किया। यह दर्शन प्राणीमान्य एव सम्पूर्ण सृष्टि में ब्रह्म का दर्शन करता और करता है। समस्त चराचर सृष्टि वस्तुतः ब्रह्म ही है अतः सभी जीव मूलतः दिव्य हैं। जीव मूलतः शुद्ध-सुद्ध और मुक्त है। अतः जाति वण इत्यादि के दम से जो भ्रमिण विमान्न हुआ है उसे यह दर्शन अस्वीकार करता है।

\* यलदेव उपाध्याय शंकराचार्य ४२/४३

इस सम्बन्ध में उनके जीवन की एक घटना उल्लेखनीय है। एक बार एक चाण्डाल चार कुत्तों को लेकर उनका माग अवरोध कर रहा था। शंकराचार्य ने उससे कहा 'तू मेरे माग से हट जा' चाण्डाल ने तर्क किया 'आप अद्वैती हैं, आप मेरा तिरस्कार, कैसे कर सकते हैं?' शंकराचार्य आश्चर्य में पड़ गये और उन्होंने कहा 'तू मेरा गुरु है' और उसे गले से लगा लिया। भगवान् शिव ही चाण्डाल के रूप में उनकी अद्वैत निष्ठा की परीक्षा ले रहे थे। शंकराचार्य लिखते हैं—

अहं ब्राह्मिन् जगच्च सकल चिन्मात्र विस्तारितः  
सर्वं चेतद्विद्यया त्रिगुणपाशेन मया कल्पितम् ॥  
इत्थं पश्य दृढमस्मिन् मुक्ततरे नित्ये परे निमग्नः ।  
चाण्डालोऽस्तु स तु द्विजेऽस्तु गुरुर्नित्येया मनोया मम ॥

(श्री शंकराचार्य बलदेव उपाध्याय पृ० ६३)

शंकराचार्य का अपनी माता के प्रति अनन्य प्रेम था। सयासी होते हुए भी उन्होंने सयास के नियम को तोड़कर मा की अस्मैष्टि विधिवत् की। इस पर समाज के लोगों ने उनका तीव्र विरोध किया लेकिन उन्होंने इसकी परवाह नहीं की। मानो वे सन्देश देना चाहते हैं कि स्मृति का विधान देश और काल सापेक्ष है अतः तदनुसृत्य परिवर्तनीय हैं। श्रुति अध्यात्मानुभूति पर आधारित है अतः शाश्वत है। उनका अद्वैत दर्शन श्रुतिप्रमाण को ही सर्वोपरि मानता है।

सूक्ष्म तार्किक होते हुए भी शंकराचार्य निस्पृह, उदारमना सत थे। मण्डन मिश्र के साथ शास्त्राथ के प्रसंग में उन्होंने उनकी विदुषी पत्नी भारती को ही निर्णायक माना और अंत में उससे भी शास्त्राथ किया और विजयी हुए। मण्डन मिश्र उनसे शिष्य हुए जो आगे चलकर, 'सुरेश्वराचार्य' के नाम से प्रतिष्ठित हुए।

कुमारिल भट्ट प्रसंग भी इतना ही मार्मिक है जब वे तुषानल में आत्मदाह कर रहे थे तब शंकराचार्य उनसे मिलने पहुँचे। उनसे बात करने के पश्चात् कुमारिलभट्ट कहते हैं 'अब मेरी आवश्यकता नहीं है। बौद्ध तर्कों का तत्काल उत्तर आप देंगे। पुनः भारत में वैदिक धर्म की प्रतिष्ठापना करेंगे। ये बाद घटनाएँ एवं विवदन्तियाँ शंकराचार्य के महान् चारित्रिक गुणों पर प्रकाश डालती हैं।

शंकराचार्य का अद्वैत दर्शन वैदिक परम्परा पर प्रतिष्ठित है। एक ही ब्रह्म सवन्न और समस्त चराचर में व्याप्त है। सब कुछ ब्रह्म ही है। अतः अद्वैत चिन्तन के नव आलोक ने भारतीय दर्शन की नई विचारधारा का सूत्रपात किया।

शंकराचार्य ने अद्वैत दर्शन में सवप्रथम उपनिषद, गीता एवं ब्रह्मसूत्र-प्रस्थानत्रयी में ब्रह्म जीव और जगत सम्बन्धी बिखरे हुए विचारा को एक सूत्र में पिरोकर एक सश्लिष्ट अद्वैत दर्शन प्रदान किया। यह दर्शन तत्त्व-युक्त प्रणाली से परिपुष्ट, सूक्ष्मतम चिन्तन है। यह किसी भी धर्म सम्प्रदाय इत्यादि से प्रभावित न होकर श्रुति सम्मत मौलिक चिन्तन है। शंकराचार्य ने अपने समय में उपलब्ध समस्त तत्त्व चिन्तन एवं ज्ञान को अद्वैत दर्शन के रूप में प्रतिष्ठित किया। चालस इलियट लिखते हैं, "विचारों की एकरूपता, गम्भीरता एवं सावभौमिकता की दृष्टि से शंकराचार्य का दर्शन अग्रिम स्थान रखता है।"

उनकी पहली दृष्टि दृश्यमान जगत के वैविध्य के अन्तराल में सवध्यापी ब्रह्म का दर्शन करती है इससे समक्ष परिवर्तनशील ससार अनित्य प्रतीत होता है। अध्यात्म के गहनतम रहस्य को तक के आधार पर व्यक्त करने में उनकी कुशाग्र बुद्धि सवसमर्थ है। वे अपने विचारों को नयी तुली मापा में निर्भीक होकर, युक्ति-युक्त शैली में, प्रतिपादित करते हैं शंकराचार्य का अद्वैत दर्शन विचारा का महाकाव्य है जो



अपने आप में एक संपूर्ण बलावृत्ति है। इसमें सशोधन या सवधन के लिए कोई स्थान नहीं, शंकराचार्य भारतीय सृष्टि के पुरोधा थे।

समस्त भारत की पदयात्रा करते हुए इन्होंने वैदिक धर्म के गरिमामय विचारों का उद्घोष किया जो समस्त भारत की एक सूत्र में बाधने में सफल रहा। उनकी तीक्ष्ण-बुद्धि जहाँ गूढ़तम दर्शन को प्रतिपादित करती है वहाँ उनके संवेदनशील हृदय से काव्य की अजस्र रस धारा उमड़ पड़ती है। जो जन-जन का सगुण ब्रह्म से रागात्मक सम्बंध जोड़ देती है। पदयात्रा की अवधि में जिन जिन धर्मों एवं विचारों से उनका परिचय हुआ उन सबको शंकराचार्य ने आत्मसात किया और उनके उज्ज्वल पक्ष को अपने लेखन एवं स्तोत्रों में उजागर किया। शंकराचार्य ने शिव, शक्ति, विष्णु, गणेश, राम, कृष्ण, गंगा, यमुना पर आध्यात्मिक स्तोत्र लिखकर जन-जन के हृदय में ईश्वर के परम कारुणिक सगुण स्वरूप को स्थापित किया। देवी से क्षमा-याचना करते हुए वे लिखते हैं “कुपुत्रो जायेत बन्धचिदपि कुमाता न भवति” कुपुत्र ज म ले सकता है परंतु माता कभी भी कुमाता नहीं होती।

आचार्य शंकर का अद्वैत दर्शन आज भी ज्योतिस्तम्भ की तरह दिग्दिगत को आलोकित कर रहा है। बत्तीस वष की अल्प आयु में ही भारतीय-दर्शन व चिंतन को ठोस आधार प्रदान कर उत्तराखण्ड स्थित केरादनाथ धाम में वे समाधिस्थ हो गये। उनके अद्वैत-दर्शन पर आज भी मनीषी, विद्वान चिंतन-मनन एवं निदिध्यासन करते हैं। शंकराचार्य के ब्रह्मसूत्र भाष्य के अनुवादक जॉर्ज थीबो George Thibaut का बंधन है ‘शंकराचार्य का तत्त्व चिन्तन दार्शनिक दृष्टि से अत्यंत महत्वपूर्ण और प्रासादिक है। जिस निर्भीकता, गम्भीरता और सूक्ष्मता से इन्होंने चिन्तन किया है वह अयन नहीं पाया जाता, चाहे वह वेदांत पर ही क्यों न हो जो शंकर से विपरीत मायता रखते हो या वेदांत से इतरमत के हो। इनका चिन्तन भारतीय मनीषा की विशिष्ट उपलब्धि है।

अत वेदांत दर्शन और शंकर अद्वैत वेदांत प्रायः समानार्थी से हो गये हैं। इनके मत से सहमति या असहमति हो सकती है लेकिन उनके ज्ञान की गरिमा एवं आध्यात्मिक ऊँचाई से सभी अभिभूत हैं। भारत के चार कोनों में इन्होंने चार मठ स्थापित किये। पश्चिम में शारदामठ, द्वारकाधाम, पूर्व में गोवर्धनमठ, जगदीशधाम, उत्तर में ज्योतिर्मठ—वद्रीनाथधाम तथा दक्षिण में शृंगेरीमठ। हर मठ का संचालन भार अपने एक एक शिष्य को सौंप दिया। इस प्रकार इन्होंने सांस्कृतिक धरातल पर समस्त भारत को एकात्मता के सूत्र में बांध दिया। इनका अद्वैत-दर्शन भारत की सीमाओं को लाघकर विश्वात्मक हो गया है एवं विश्व के श्रेष्ठ दार्शनिकों में ‘शंकर-वेदांत’ स्थापित हो गया।

‘अद्वैत’ वेदांत का मूल तत्त्व है परमार्थ सत्ता रूप ब्रह्म की सच्चि एकात्मकता और उसका अनेकात्मक रूप में दृष्टिगोचर होना उसकी मायिकता है। यह परमार्थ तत्त्व स्वयंसिद्ध है जब कि समस्त दृश्यमान जगत् एवं सृष्टि अनुभूति पर आधारित है। अनुभव के आधार पर सारे जगत् का व्यवहार चलता है और इस अनुभव का साक्षी आत्मा ही है। अत आत्मा स्वयंसिद्ध है। जिस प्रकार देकांत समस्त दृश्यमान जगत् पर सशय करते हुए भी सशय करने वाले आत्मा पर सशय नहीं कर पाया, क्योंकि किसी को भी अपने अस्तित्व पर विश्वास नहीं हो सकता। यही कारण है कि आत्मा के अस्तित्व पर विश्वास नहीं किया जा सकता। जिस प्रकार अग्नि अपनी दाहकता पर अविश्वास नहीं कर सकता, उसी प्रकार आत्मा स्वतः प्रमाणित है। इसमें अविश्वास को किसी भी प्रकार का स्थान नहीं है। इसलिए जिसके द्वारा हम सबको जान सकते हैं उसे कैसे जाना जाय, यही दर्शन की समस्या है। बहुत पढ़ते गानवत्स्य ने गृहदारण्यक उपनिषद् में प्रश्न उठाया था ‘विनातारमरे केन विजानीमात्’ जिस प्रकार मृग जो सबको

प्रकाशित करता है वह प्रकाशित नहीं किया जा सकता उसी तरह आत्मा जो सब अनुभवों का साक्षी है उसकी सत्ता स्वयं सिद्ध है उसे प्रमाणित करने के लिए प्रमाणों की आवश्यकता नहीं रहती। आत्मा ही ही सबका ज्ञाता है और वही ज्ञान रूप है। ज्ञान और ज्ञाता एक ही है, एक अभिन है। ज्ञेय की कल्पना से ही ज्ञान, ज्ञाता के रूप में आविर्भूत होता है। यह ज्ञेय, जगत एक सृष्टि ही है। इसका ज्ञान, ज्ञाता के रूप में आत्मा की ही होता है। लेकिन जब तक ज्ञेय उपस्थित नहीं होता या उसका अभाव रहता है, आत्मा ज्ञान के रूप में ही उपस्थित रहता है। ज्ञान और ज्ञाता भिन्न प्रतीत होते हुए भी एक ही हैं, अभिन्न हैं। लगता है जैसे ज्ञान और ज्ञाता का रूप कम और कर्त्ता जैसा है, लेकिन वास्तव में दोनों एक ही हैं।

ज्ञान दो प्रकार का बताया गया है—नित्यज्ञान और अनित्य ज्ञान। नित्य ज्ञान वह है जो सबदा, सबधा, समान रूप से रहता है और अनित्यमान अतः कर्ण की वृत्तिमान है क्योंकि वह विषय सानिध्य के कारण उत्पन्न होता है। अतः नित्य और अनित्य दोनों ही आत्मा में अंतर्भूत हैं।

जब हम विषय के बारे में चिन्तन करते हैं तो उसके दो रूप स्पष्टतया सामने आते हैं एक अनुभव करने वाला आत्मा और दूसरा अनुभूत होने वाला ब्रह्म पदार्थ या विषय। इसी को दार्शनिक भाषा में जीव और जगत कहते हैं। ये दो भिन्न सत्ताएँ प्रतीत होती हैं। अतः व्यावहारिक दृष्टि से ये दोनों सत्ताएँ सर्वथा भिन्न हैं अतः इनका भेद, व्यवहार में सत्य है लेकिन जब हम पारमार्थिक रूप से सोचते हैं, तो यह भेद समाप्त हो जाता है। कारण सारा व्यावहारिक ज्ञान अथवा विषय-रूपी जगत की अनुभूति काय-कारण सम्बन्ध पर आधारित है। जगत स्वयं कार्य है जैसे घड़ा एक फाय है उसका कारण मिट्टी है। मिट्टी रूपी कारण के बिना घड़े का अस्तित्व नहीं रह सकता। अतः व्यवहार में मिट्टी और घड़ा दो दीखते हुए भी तत्त्वतः अयो-यायित एक ही तत्त्व है। जिस प्रकार मिट्टी समग्र घड़े में व्याप्त है उसी प्रकार तत्त्व या ब्रह्म समस्त जगत में व्याप्त है। जैसे मिट्टी के बिना घड़े की कोई सत्ता नहीं रहती उसी प्रकार ब्रह्म के बिना जगत या सृष्टि की कोई सत्ता नहीं रहती। इसलिए पारमार्थिक रूप से जीव, जगत, ज्ञाता, ज्ञान, और ज्ञेय सभी एक ब्रह्म से ओत-प्रोत हैं। ये सब ब्रह्म से अलग दीखते हुए भी ब्रह्म से अभिन्न हैं। इस अभेद स्थिति को ही शंकराचार्य 'अद्वैत' कहते हैं। इसलिए शंकराचार्य व्यावहारिक सत्ता से जीव, जगत और ब्रह्म में भेद मानते हैं पर पारमार्थिक सत्ता से उन्हें अभेद मानते हैं। यह भेद मायाजय है। भेद बुद्धि मिट जाने से अभेद अद्वैत का निरन्तर अनुभव होता रहता है। इसी रहस्य को अद्वैत वेदान्त उद्घाटित करता है।

घटे नष्टे तथा व्योम व्योमेव भवति स्फुरम।

तथैवोपाधिविलये ब्रह्म व ब्रह्मवित्स्वयम् ॥ वि० चूडामणि ५६५

**ब्रह्म**

ब्रह्म तत्त्वतः निर्विकल्प, निरुपाधि एवं निर्विकार है। उपनिषद् में सगुण एवं निगुण ब्रह्म का प्रतिपादन किया गया है। लेकिन ब्रह्म का स्वरूप निगुण ही है और इसी रूप का उपनिषद् में विशेष रूप से प्रतिपादन हुआ है। इसलिए श्रुतियों ने निगुण ब्रह्म की व्याख्या की है, निगुण ब्रह्म जब प्रकृति व माया की स्वीकार करता है तब सगुण हो जाता है और वही जगत का सृजन, पालन और सहार करता है। 'माया तु प्रकृति विद्यान मायिनम् तु महेश्वरम्। (श्वे उप० ४।१०—) जब ब्रह्म माया को स्वच्छया स्वीकार करता है या माया वेष्टित हो जाता है तब वह महेश्वर या ईश्वर हो जाता है और माया के तीनों गुणों (सत्त्व, रजस और तमस) धारण कर लेता है। यही ब्रह्म और ईश्वर में भेद है—माया

वेदित ब्रह्म ईश्वर है और माया रहित ईश्वर ब्रह्म । ब्रह्म के तात्त्विक स्वरूप के दो लक्षण हैं—  
(१) स्वरूपगत लक्षण (२) तदस्य लक्षण ।

स्वरूपगत लक्षण ब्रह्म के सत्य तात्त्विक रूप का परिचय देता है । यह देशकाल अवाधिन है । श्रुति उक्तवा वणन 'सत्यं ज्ञान अनन्तम्' (तैत्तिरीय २-१-४) एवं 'विज्ञानम् आनन्दम् ब्रह्म' (मुह ३ १ २७) के रूप में वणन करती है, किन्तु ये ब्रह्म के विशेषण नहीं हैं ब्रह्म के लक्षण हैं । विशेषण में विशेष्य का भाव निहित है जो ब्रह्म के द्वैत भाव की ओर इंगित करता है लेकिन 'ब्रह्म एव अद्वितीयम्' होने के कारण वह 'सत्यं ज्ञान अनन्तम्' से व्यावृत्त है । ये उससे मूलमूल लक्षण हैं । ये ब्रह्म में व्याप्त हैं, इनमें भेद नहीं है । इसीलिए ये विशेषण नहीं हैं । सत्य उसे कहते हैं जो मर्यादा सामान हो जिसमें निश्चित रूप में कभी परिवर्तन न होता हो । यही उसकी वेदातिव परिभाषा है 'यद्व्यपन्नं यन् निश्चितं तद्व्यपन्नं न व्यभिचरति तत् सत्यम् ।

'ज्ञानम्' का तात्पर्य जानना या अवबोध में है । ब्रह्म ज्ञान का अर्थ है, ब्रह्म में निहित कारण सत्ता, वाय में परिवर्तित नहीं होती है उसकी प्रतीतिमान होती है । इसीलिए ब्रह्म, ज्ञान का केवल कर्त्ता ही नहीं है वह ज्ञान ही है । क्योंकि यदि हम ब्रह्म को ज्ञान का कर्त्ता मान लें तो ज्ञान, ज्ञाता और ज्ञेय की त्रिपुटी स्वतः बन जानी है और ज्ञान का विभाजन हो जाता है । लेकिन ब्रह्म अनन्त होने के कारण अविभाज्य है, अतः ब्रह्म ज्ञान ही है, ज्ञान का कर्त्ता नहीं है । ब्रह्म अनन्त है अतः ज्ञान भी अनन्त है । अनन्त उसे कहते हैं जिसका किसी भी काल में विभाजन न हो सके, अथवा हर विभाजन एक दूसरे की सीमा का निर्माण कर देगा और अनन्तता नहीं रह जायेगी । अनन्त एक ही होता है, दो होते ही एक दूसरे को सीमा बना देते हैं और अनन्तता को बाधित कर देते हैं 'यद्धि न कुतश्चित् प्रविभज्यते तद् अनन्तम्' । अतः सत्य, ज्ञान एवं अनन्त तीन न होकर एक ब्रह्म में समाहित हो जाते हैं ।

ज्ञान स्वरूप ब्रह्म कर्त्ता न होकर जगत का कारण है । ज्ञान की अभिव्यक्ति सत् (सत्ता) चिद (ज्ञान) और आनन्द अपितु सच्चिदानन्द के रूप में होती है । ये ही ब्रह्म के स्वरूपगत लक्षण हैं । तदस्य लक्षण —जब स्वरूपस्य ब्रह्म मायिन होकर मायिक सत्ता को धारण करता है तब वह सगुण ब्रह्म या ईश्वर कहलाता है । देश कालातीत होते हुए भी वह देश और काल को प्रथम देता है । अनन्त होते हुए भी सीमा होना स्वेच्छया स्वीकार करता है । अकर्त्ता होते हुए भी जगत का सृजन, संरक्षण और महारकर्त्ता है और जगत की स्थिति, उत्पत्ति और लय का कारण बनता है । यह ब्रह्म का मूल स्वभाव नहीं है, किन्तु यह आगन्तुक गुणों की म्बोद्धति है यही उसकी लीला या क्रीडा है । यही व्यावहारिक सत्ता है जिसकी माया द्वारा प्रतीति होती है ।

## माया

ब्रह्म सजातीय, विजातीय और स्वगत भेदों से रहित है । फिर भी निविशेष और निलक्षण ब्रह्म मलक्षण कैसे प्रतीत होता है ? 'एकौ अद्वितीय ब्रह्म' नामा रूपों में किस प्रकार दृश्यमान होता है ? अविभक्त किम प्रकार विभक्त दीखता है ? असीम ब्रह्म किस प्रकार सीमा रूपों में प्रकाशित होता है ? इन सबका कारण माया है, यह साग जगतात्मक प्रपञ्च माया निर्मित है । अतः माया के वास्तविक रूप में सृष्टि के विकास क्रम का बीज निहित है । माया ही विश्वयोगि या समग्र सृष्टि का मूल स्रोत है । 'जगद

सबमिद प्रमूयत्' माया रहित परमेश्वर मे किसी भी प्रकार की प्रवृत्ति नहीं रहती है और न जगत की सृष्टि ही होती है। माया ही ब्रह्म की प्रवृत्ति या मचरिणी kinetic शक्ति है। फिर भी माया ब्रह्म से अलग नहीं है वह ब्रह्म म उसी की व्याप्त शक्ति है, जैसे शब्द म अणु, सुमन, म मोरभ या अग्नि मे दाहकता निहित है। वह परमेश्वर मे महान् मुक्त रूपिणी शक्ति है। वह न सतशक्ति है और न असद शक्ति। इसीलिये उसे अनिवर्चनीय कहा गया है। उसे सत इसलिये नहीं कह सकते, क्योंकि वह निरन्तर परिवर्तनशील है। त्रिकाल बाधित है असद इसलिए नहीं कह सकते, क्योंकि उसकी प्रतीति होती रहती है। असद् वस्तु की प्रतीति नहीं होती 'सच्चेन बाध्यते असच्चेन प्रतीयते।' इसके उपरान्त वह उभयरूपा भी नहीं है। वह न भिन्न है न अभिन्न, न अग सहित और न अग रहित और न उभयात्मक ही है। वह अत्यन्त अदभुत एव अनिवर्चनीय है जिसका वर्णन न किया जा सके, उसे अनिवर्चनीय कहते हैं।

माया ही प्रकृति है। यह प्रकृति 'परा' और 'अपरा' के रूप मे काय करती है। परा म वह क्षेत्रज्ञ और अपरा मे क्षेत्र के रूप मे अवस्थित है। 'परा' प्रकृति के रूप मे माया ही क्षेत्रज्ञरूपा, प्राणधारी जीवो का हेतु बनी हुई है। 'क्षेत्रज्ञ लक्षणा प्राणधारण निमित्त भूता' (गीता भाष्य ७।५) हे प्रकृत्या अत प्रविष्टया'। अत परा प्रकृति आत्मा रूपा और शुद्ध प्रकृति है। यही समस्त जीवो की धारि है, यही विद्या है माया है। 'अपरा' प्रकृति त्रियुगात्मिका है और समस्त ससार या जगत एव सृष्टि की कारण रूपा है। 'ससारस्य कारणं युगं नम' (गीता भा० १३।२१) पंचमहाभूत, पंच कर्मेन्द्रिया पंच ज्ञानेन्द्रिया पंच तन्माया एव मन, बुद्धि, चित अहंकार इसी अपरा माया के अंग है। अहंकार वासनाओ से मुक्त रहने के कारण अविद्यायुक्त अव्यक्त एव मूल प्रकृति है। अहंकार ही सबका प्रवक्तव्य है। इस लोक मे अहंकार ही सब प्रवृत्ति का बीज है। 'अहंकार इति अविद्या संयुक्त अव्यक्त' एव "अहंकार वासनावद अव्यक्त मूलकारण अहंकार इति उच्यते प्रवक्तृत्वाद अहंकारसम। अहंकार एवहि मवस्य प्रवृत्ति बीज दष्ट लोके' (गीता शा० भाष्य-७।४)

अत अपरा प्रकृति समस्त ससार की प्रवृत्तियो का कारण है, यही अविद्या माया है जो जीव को ससार मे बाधती है। विद्या माया या 'परा' प्रकृति जीवभूता होने के कारण उसे ससार बाधनो से मुक्त करवाती है। 'अपरा' प्रकृति भेद उत्पन्न करती है और 'परा' प्रकृति अभिन्नता प्रदान करती है। ऐसी प्रकृति स्वयं 'मम ईश्वरी माया शक्ति वह ब्रह्म की लीला का कारण-माया ही है। मुण्डक उपनिषद मे भी 'परा' और 'अपरा' प्रकृति का उल्लेख किया गया है। द्रष्टव्य १-४।२ परा और अपरा प्रकृति समस्त जीव एव सृष्टि की योनि अथवा जननी है। 'एते परापरे क्षेत्र क्षेत्रज्ञ लक्षणे प्रकृति योनि ये वा भूताना तानि एतं चोनीति एव जानीहि।' (गीता भा० ७।६) ईशोपनिषद मे भी अविद्या और विद्या माया का उल्लेख आया है 'अविद्या मृत्यु तीर्त्वा विद्याममृतमश्नुते' (ईश उप० ११) अविद्या माया मृत्यु से पार कराती है लेकिन विद्या माया अमृत पान कराती है।

माया अपना काय दो शक्तियां सम्पन्न करती है वह है आवर्ण और विशेप। आवरण का अर्थ है ढकना या आच्छादित करना। जो अनन्त और असीम को आच्छादित कर उसे सीमित होने की प्रतीति कराती है उसे आवर्ण कहते हैं। इस आवरण का भीना परदा माया ही है। 'हिरण्यमयं पात्रेण मत्स्यापिहितं मुखम्' (ईश उप० १५) यदि हम इस आवरणमय पात्र को हटा देते हैं तब ब्रह्म

१ माया माया काय सब महत् आदि देह पयनम् । वि० बूडा० १२३

२ द्वेविद्ये वेदितये इति ह स्म यद् ब्रह्मविदो वदन्ति परा चैवापरा च (मुण्डक उप० १।४)

साक्षात्कार, ब्रह्मानन्द, ब्रह्मज्ञान प्राप्त हो जाता है एवं हम प्रपञ्च-मुक्त हो जाते हैं। माया की दूसरी शक्ति विक्षेप है। इससे वस्तु का जो स्वरूप है उससे विपरीत दीखता है—जैसे रज्जु में सर्प की प्रतीति होनी, बालू में जल की प्रतीति होनी या सीप में रजत या चांदी का दीखना, यह सब विक्षेप हैं। ऐसी भ्रमिमयी प्रतीतियों का हम व्यवहार जगत में नित्य अनुभव करते हैं। ये सब माया के कायमेत्र के अन्तर्गत आते हैं। आवरण और विक्षेप दोनों अज्ञान जनित होने के कारण अविद्या माया कहलाते हैं और ज्ञान स्वरूप आत्मा को अज्ञान आवृत कर देता है। इसके अतिरिक्त माया अध्याय और विवर्त के माध्यम से जीवों को भ्रमित करती है इनका स्वतंत्र उत्प्रेष आगे किया जायेगा।

## ईश्वर

जब निष्कण निर्विशेष ब्रह्म माया द्वारा आच्छादित होता है, तब वह सगुण सविशेष भाव को धारण करता है जिसे ईश्वर कहते हैं। ईश्वर द्वारा जगत की सृष्टि, स्थिति एवं लय होता है। वह सारी सृष्टि की संरचना, संरक्षण एवं संहार करते हुए सृष्टि का संचालन करता है। ईश्वर जगत एवं ससत्ति का क्या सृजन करना है? इसका कोई भी युक्ति सगत उत्तर नहीं दिया जा सकता क्योंकि सृजन करना उसका स्वभाव है, उसके पीछे कोई हेतु या अभाव की भावना नहीं है। श्रुति ईश्वर को 'सर्वकाम या आप्तकाम' मानती है। अर्थात् जिसकी सारी इच्छाएं परिपूर्ण हैं उसे कोई कामना नहीं रहती, न इस सृष्टि व्यापार के पीछे उसका कोई आत्म-प्रयोजन है, क्योंकि ऐसा होने से भी ईश्वर एवं परमात्मा की परितृप्तता बाधित हो जाती है। अतः सर्वज्ञ, सर्वत्र एवं सर्वशक्तिमान ईश्वर को कोई मनोरथ सिद्ध करना नहीं रहता है। सारा सृष्टि व्यापार उसकी लीलामात्र है 'लोकं वस्तु लीला कंवलयम्' स्वभाव से ही उसकी प्रवृत्ति केवल लीला रूपा है। 'स्वभावादेव केवल लीलारूपा प्रवृत्ति भविष्यति' (शा० भा० २।१।३३)

## ईश्वर और सृष्टि का सम्बन्ध

ईश्वर और सृष्टि का सम्बन्ध अभिन्न है। जहाँ 'यामयाशास्त्र ईश्वर को निमित्त कारण मानता है, वेदांत उसे निमित्त कारण और उपादान कारण दोनों मानता है। समस्त सृष्टि, ईश्वर स्वयं ही है। 'उसकी इच्छा से ही सृष्टि निमित्त हुई है' इसलिए ईश्वर उसका निमित्त कारण है और जिस प्रकार समस्त मृण्मय पात्र मिट्टी से बने हुए हैं इसी प्रकार समस्त सृष्टि पदार्थ ब्रह्म या ईश्वर से बने हुए हैं। 'गुण्डक उपनिषद्' ने ब्रह्म के लिए 'योनि' शब्द का प्रयोग किया है 'कर्त्तरिमीश पुरुष ब्रह्म योनिम्' (३-१-३) ब्रह्म मूल में भी 'योनिश्च हि गीयते' (१-४-२७)। जिस प्रकार मिट्टी घड़े का निमित्त एवं उपादान कारण है उसी प्रकार ब्रह्म जगत का निमित्त और उपादान कारण दोनों ही है। अतः वह स्रष्टा एवं सृष्टि दोनों है। वही मोक्षा ईश्वर है और वही भोग्य सृष्टि है, जैसे समुद्र और लहर। तात्त्विक दृष्टि से अभिन्न होने पर भी व्यावहारिक दृष्टि में उनमें भेद निश्चित रूप से प्रतीत होता है। (शा० २।१।१४)। गुण्डक उपनिषद् ने एक और मायिक उपमा सृष्टि के सन्दर्भ में प्रस्तुत की है जैसे ऊननाभ (मक्खड़ी) अपने भे से ही जाले का निर्माण करता है और पुनः उसे अपने में ही समेट लेता है।

इसलिए ब्रह्म से लेकर सर्वत्र सृष्टि में एक मात्र ईश्वर का स्पन्दन है। (दशगुणसूक्तिस्तोत्र व उपदेश माहर्षी १-४) इसलिए ब्रह्म के ही तीन स्वरूप हैं ईश्वर, जीव और जगत। जिसमें ईश्वर सर्वत्र व्याप्त होकर सब का ईशान करता है। इस प्रकार अव्यक्त ब्रह्म व्यक्त जीव, जगत और ईश्वर के रूप में परिलक्षित होता है। विश्व के सभी तत्त्वों में सामंजस्य रखता है एवं सब को अपने से आबद्ध कर लेता है।

ब्रह्म कर्त्ता और कर्म दोनों से परे है लेकिन जब वह कर्म से सम्पर्क बनाता है तो वह ईश्वर के रूप में कर्त्ता हो जाता है क्योंकि प्रकृति कर्म है, वह स्वभाव से जड़ है उसमें गति तभी आ सकती है जब वह चैतन्यकर्त्ता से आवद्ध हो जाती है। वह कर्त्ता ईश्वर है जिसका अंश जीव है 'ममैवाशोजीवलोके जीवभूत मनातन (गीता १५।७) इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि जड़ और चेतन दो पदार्थ नहीं है वे एक ही तत्त्व के दो पक्ष हैं। पर ब्रह्म के सत् अंश की छाया ही प्रकृति है। कर्त्ता और कर्म का आधार ब्रह्म ही है। इसलिए ईश्वर जीव और जगत का भेद व्यावहारिक सत्ता म ही है परमाधिक सत्ता में या ब्रह्म में, सब एक एव अभिन्न अद्वैत ही है। 'एवम सद विप्रा बहुधा वदन्ति।' ( )

## ईश्वर का अवतार व हेतु

गीता भाष्य के उपोद्घात में शंकराचार्य ने अवतार का प्रयोजन और उसकी प्रक्रिया का विवेचन किया है। वेदोक्त धर्म की व्याख्या करते हुए वे लिखते हैं, जो जगत की स्थिति, कारण तथा प्राणियों की उत्पत्ति का और मोक्ष का साक्षात् हेतु है वही धर्म है 'जगत स्थिति कारण प्राणिना साक्षात् अभ्युदयनि श्रेयस हेतु य सधर्म' जब धर्मानुष्ठान करने वालों के अतः कारण म कामनाओं के विकास होने से विवेक विपान का ह्रास होने लगता है, तब अधम की उत्पत्ति होती है। अधम से जब धर्म दबने लगता है और अधम की वृद्धि होने लगती है तब जगत की स्थिति सुरक्षित रखने की इच्छा से आदि कर्त्ता नारायण श्री विष्णु धर्म की रक्षा के लिए अपने ही अंश से प्रकट होते हैं। "परित्राणाय माधूना विनाशाय च दुष्टता। धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे ॥ (गीता ४-८)

ज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य और तेज आदि गुणों से सदा सम्पन्न वे भगवान यद्यपि अजन्मा और अविनाशी हैं एव सम्पूर्ण भूतो के ईश्वर, नित्यशुद्ध, बुद्ध, मुक्त स्वभाव के हैं फिर भी लोगों पर अनुग्रह करने के लिये अपनी त्रिगुणात्मिका मूल प्रकृति वैष्णवी माया को धर्म में करके अपनी लीला से शरीरधारी की तरह उत्पन्न हुए से दीखते हैं 'लोकानुग्रहं कुर्वन् इव लक्ष्मते' अतः अपना कोई प्रयोजन नहीं रहने पर भी भगवान भूतो पर दया करने की इच्छा से ही अवतार लेते हैं जिससे गुणवान पुरुषों द्वारा ग्रहण किये हुए और आचरण किये हुए धर्म का अधिक प्रसार हो सके। इसलिए परमकल्याण ही अवतार का हेतु है। वही सिद्धान्त गीता शास्त्र में प्रतिपादित हुआ है (गीता ४-७ ८) अतः कृष्णावतार के बारे में वे लिखते हैं 'ब्राह्मणत्व की रक्षा करने के लिए वसुदेव देवकी के गर्भ से अपने अंश से श्रीकृष्ण रूप में प्रकट हुए 'ब्राह्मणत्वस्य रक्षणाय धर्मस्य देवक्या वसुदेवाद् अशेन कृष्ण किल सबभूव' यही ब्राह्मणत्व का अर्थ सद्गुणा से है गीता में इसका विशद विवेचन है।

## जीव

ईद्रिय समूह पर जो शासन करता है उसे जीव कहते हैं, यही कर्मों का फल भोगता है। यह जीव चैतन्य स्वरूप है और ब्रह्म के विद् अंश से व्यक्त होता है। अतः जीव ही कर्म करने वाला, कर्मों के फल को भोगने वाला और कर्मों से मुक्त होनेवाला, जीवात्मा आत्मा ही है। आत्मा हम आगे देख चुके हैं मूलतः नित्य, शुद्ध, बुद्ध, सर्वव्यापी, सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान है, फिर जीव रूप में इसकी उत्पत्ति कब हुई और किस प्रकार विमय आत्मा का जड़ प्रकृति से सम्बन्ध हुआ और क्यों वह जन्म-मरण के बन्धन में जकड़ा गया? शंकराचार्य का मत स्पष्ट है कि आत्मा नित्य होने के कारण उसका जन्म होता ही नहीं है। देहादि उपाधियों के कारण वह आवद्ध मा प्रतीत होता है। मूलतः परब्रह्म एव आत्मा में नितात

एकता है। ब्रह्म ही उपाधि के मसग मे जीवभाव को प्राप्त होता है। अत आत्मा या जीव चैतन्य रूप ही है। आत्मा ब्रह्म के समान विभु या व्यापक है। कई श्रुतियाँ आत्मा को 'अणु' या सूक्ष्म बताती हैं। इसका तात्पर्य यही है कि आत्मा इतना सूक्ष्म है कि वह इंद्रियग्राह्य नहीं है। वास्तव मे व्यापक आत्मा आवरण के कारण अणु प्रतीत होता है। जैसे घट स्थित आकाश अश या अणु लगता है, लेकिन आवरण मिट जाने से वह महाकाश मे मिलकर 'विभु' हो जाता है। यही है 'अणोरणीयान महतो महीयान्'। (कठ उप० १-२ २०) अत माया के आवरण के कारण 'विभु' भी 'अणु' प्रतीत होता है, लेकिन आत्मा तत्त्वतः 'विभु' ही है।

जीव का चैतन्य स्वरूप तीन अवस्थाओं मे प्रकट होता है जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति। 'जाग्रत' अवस्था मे हम दैनिक कार्यों मे लगे रहते हैं। सारी इंद्रिया का कार्यक्षेत्र बाह्य जगत रहता है। 'स्वप्न' मे हमारी इंद्रियाँ बाह्य जगत से हट जाती है और अंतर्मुख हो जाती हैं। देह एवं इंद्रियाँ निद्रित एवं निश्चेष्ट हो जाती है किन्तु अंतर्गामी चैतन्य जीवन की विभिन्न स्थितियों को चित्रपट सा देखता रहता है। जब तक हम पुन जाग्रत नहीं होते 'स्वप्न' हमे सत्य ही प्रतीत होता है। जागने पर ही हमे लगता है कि वह तो मात्र मनोनिर्मित जाल ही था, लेकिन 'जाग्रत' एवं 'स्वप्न' अवस्था का अनुभव वही चैतन्य आत्मा करता है। 'सुषुप्ति' मे देह, इंद्रिया एवं मन सभी प्रगाढ निद्रा मे निश्चेष्ट हो जाते हैं, किन्तु जागने पर हम कहते हैं कि "हमे बड़ी अच्छी नीद आई"। इससे स्पष्ट हो जाता है कि तीनों अवस्थाओं मे चैतन्य जीव साक्षी के रूप मे निरंतर विद्यमान रहता है। इसके अलावा जीव पाँच कोशो मे रत रहता है। जो इस प्रकार हैं —

१. अन्नमय कोश

२. प्राणमय कोश

३. मनोमय कोश

४. विज्ञानमय कोश

५. आनन्दमय कोश

जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति, तीनों अवस्थाओं मे एवं उपरोक्त पाँच कोशो मे जीव समान रूप से विद्यमान रहता है। आत्मा एवं जीव अभिन्न होते हुए भी महाकाश और घटाकाश की तरह भिन्न प्रतीत होते हैं। अवस्था एवं कोशबद्ध आत्मा घटाकाश की तरह हो जाता है। ब्रह्म जब शरीर एवं अंतःकरण (मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार) को ग्रहण करता है तब जीव बन जाता है। इससे जीव और ब्रह्म का सम्बन्ध व्यष्टि और समष्टि का हो जाता है। व्यष्टि व्यक्तिगत शरीर से सम्बन्ध रखता है और समष्टि जगत एवं समग्र सृष्टि का द्योतक है।

व्यष्टि या व्यक्तिगत शरीर तीन प्रकार के माने गये हैं—स्थूल शरीर, सूक्ष्म शरीर और कारण शरीर। स्थूल शरीर का गुण या अभिमान 'विश्व' है, सूक्ष्म का 'तेजस्' और कारण शरीर का 'प्राज्ञ'। समष्टि या समूह रूपात्मक जगत या सृष्टि चैतन्य का अभिमानो या गुण है (१) विराट-वैश्वानर (२) सूक्ष्मात्मा हिरण्यगर्भ (३) ईश्वर। व्यष्टि और समष्टि का अभिमानो पुरुष या परमात्मा अभिन्न है, किन्तु जीवात्मा की स्वतंत्र सत्ता है और इसी कारण भिन्न प्रतीत होता है। जीवात्मा की प्रवृत्तियाँ दो प्रकार की हैं—यहिमुख एवं अंतर्मुख। बहिमुख प्रवृत्तियाँ विषयों की ओर प्रेरित रहती हैं अर्थात् विषयों की प्रवर्णित वृत्ती हैं जबकि अंतर्मुख प्रवृत्तियाँ अहंकार को प्रवर्णित वृत्ती हैं। स्वभावतः जीव निष्प और मात है लेकिन बुद्धि और अहंकार से सम्बद्ध होकर चंचल हो जाता है। ऐसा लगता है ब्रह्म तरंग पित होकर ईश्वर बन जाता है और ईश्वर का अणु, चंचल जीव के रूप मे उदभामित होता है। जीव जब

घात होकर ग्रह में लीन होता है या ग्रहमय हो जाता है यही ग्रह का चतुष्पाद, जीव की तुरीय अवस्था है जिसका विनाश विवेचन भाष्यव्युत्पत्ति में किया गया है।

ईश्वर और जीव का सम्बन्ध अशी और अश का है, अग्नि और स्फुलिंग का है, समुद्र और लहर का है, महाकाश और घटाकाश का है। ग्रहसूत्र २/३/४३ में भी ईश्वर और जीव का सम्बन्ध अशी और अश का है। “अशो नानाव्यपदेशादयथा चापि दास्यवित्वादित्वमधीयते एके” अश अशी सम्बन्ध की व्याख्या करते हुए शंकराचार्य का कहना है अश का अर्थ यहाँ अशी के समान ही है कारण जिसके अवयव होते हैं उसका अश अवयव होता है। जो अनन्त है और अवयव रहित है उसका अश भी अवयव रहित होगा अर्थात् उससे समान ही होगा।

हमारा यह सामान्य अनुभव है कि अग के दु खने से अगी को भी दु ख का अनुभव होता है, लेकिन जीव को यह अनुभव तभी होता है जब वह अविद्या के कारण अपने आप को देह के साथ एक मान लेता है जबकि वह देह से परे है। ‘जीवो’ एविद्याविशेषताद्देहाद्यात्मभावमिव गत्वा तत्त्वतेन दु खेन दु खी अह इति अविद्याया वृत्त दु खोपभोगमभिमनयते (ग्रहसूत्र शा० भा० २।३।४६)

जैसे सूर्य का प्रतिबिम्ब विभिन्न जलाशयों में एक प्रकार का नहीं रहता, उसी तरह ईश्वर का अश विभिन्न जीवों में एक-मा नहीं रहता। जलाशयों में जल के हिलने से सूर्य का बिम्ब हिलता हुआ दिखाई देता है, लेकिन इससे सूर्य में किसी भी प्रकार का कम्पन नहीं होता। इसी तरह अविद्या के कारण जीव में उत्पन्न दु ख सुख इत्यादि जीव के अनुभवों से ईश्वर किसी भी प्रकार से प्रभावित नहीं होता।

जीव न तो पूर्णरूपेण ईश्वर है और न वह ईश्वर से सदा भिन्न। जैसे विभिन्न जलाशयों में सूर्य का प्रतिबिम्ब अलग-अलग होता है उसी प्रकार जीव में ईश्वर का आभास विभिन्न रूप में प्रतीत होता है क्योंकि हर जीव के बल और फल एक दूसरे से भिन्न होते हैं। जीव देहेन्द्रियों द्वारा परिणत उपाधियों से अनेक विचारों को ग्रहण करता है। लेकिन आत्मा इन विचारों से निलम्बित रहता है जैसे जल राशि के घटने बढ़ने, तरंगयित होने से सूर्य का बिम्ब बढ़ता, सङ्कुचित होता या हिलता हुआ दीखता है वैसे जीव में भिन्नता परिलक्षित होती है, लेकिन वस्तुतः जिस प्रकार सूर्य इन बिम्बों से स्वतन्त्र है एवं एक सा ही रहता है, उसी प्रकार आत्मा शुद्ध, बुद्ध और इन उपाधियों से स्वतन्त्र एवं मुक्त रहता है।

तत्त्वतः ईश्वर और जीव में अद्वैत तत्त्व विद्यमान है तो क्या जीव भी ईश्वर की तरह जगत का कर्त्ता है ? जीव का सामर्थ्य सीमित होने के कारण वह सृष्टि का रचयिता नहीं बन सकता। वह स्वयं ईश्वर की लीला का विलास है। ईश्वर की अनुकम्पा पर ही उसका अस्तित्व आधारित है। इसलिए नाम रूप सृष्टि का कर्त्ता ईश्वर ही है। यही श्रुतिमत है। जीव और ईश्वर अश-अशी सम्बन्ध होने के कारण समानधर्मी होने पर भी जीव अविद्या द्वारा आन्ध्यादित हो जाता है। इसलिये जीव में ईश्वर के विपरीत धर्मों की स्थिति है। यह हमारा नित्य एवं प्रत्यक्ष अनुभव है। अविद्या के कारण जीव आवद्ध हो जाता है और ईश्वर के ज्ञान से वंचित हो जाता है। देह-जनित फलेशो एवं नाना प्रकार की वि ताओं से घिरा हुआ जीव, जप, तप, योग इत्यादि साधनों द्वारा अविद्या के तिमिर रोग से मुक्त होकर अलौकिक शक्तियों एवं नवीन सज्जनात्मक ऊर्जा का अनुभव करने लगता है, किन्तु अश अशी भाव के सम्बन्ध के कारण जीव में ईश्वर का आभास या प्रतिबिम्ब रहता है। अविद्या के कारण ही जीव में सृष्टि रचने की शक्ति नहीं रहती। वह तिरोहित हो जाती है। जैसे लहर समुद्र में लय होकर लहर का ही निर्माण कर सकती है। समग्र समुद्र की सृष्टि नहीं कर सकती इसी प्रकार जीव, सृष्टि की रचना करने में पूर्णतया असमर्थ है। अश अशी की तरह सज्जना नहीं कर सकता।



सबत्र एष मात्र ब्रह्म की ही सत्ता विद्यमान होने के कारण जीव की तरह जगत भी ब्रह्म का ही अंश है। उपनिषद् स्पष्ट कहते हैं 'सर्वं ग्लु इदं ब्रह्म, एकोऽयं द्वितीयम्' 'एकम् सद् विप्रं बहुधा वर्तते।' इसलिए जगत अचेतन परमाणुओं का समुदाय नहीं है वह जड़ प्रकृति के गुणों गत्व, रजस्तमस के समीप का परिणाम है। इसलिए न प्रकृति इसका उपादान कारण है और न ईश्वर इसका मात्र निमित्त कारण है। अचेतन से चेतन या उद्भव सम्भव नहीं है। इसलिए ब्रह्ममूत्र में बादरायण ने प्रकृति के लिए 'आनुमानिक' शब्द का प्रयोग किया है। इससे यह निश्चित हो जाता है कि जगत ब्रह्मोद्भूत है। जब ब्रह्म माया विविष्ट होता है तब वह ईश्वर कहलाता है। ईश्वर ही इसका निमित्त एवं उपादान कारण है, जिस प्रकार बीज में अंकुर विद्यमान रहता है उसी प्रकार जगत ब्रह्म में निहित रहता है। अतः ईश्वर जब एक से अनेक होने की इच्छा करता है तब समस्त सृष्टि-जगत का प्रसार होता है और जब सहार की इच्छा होती है (अनेक से पुनः एक होने की) तब वह उसे अपने में समेट लेता है। इसलिये समस्त जीव एवं जगत की सृष्टि, स्थिति एवं सहार ब्रह्माश्रित है। ब्रह्म से अलग जीव और जगत की स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। ब्रह्म से अथ कुछ नहीं है। वह ही सर्वत्र, सबत्र और सर्वशक्तिमान है। वस्तु में अवस्तु में अथवा वस्तु में की शक्ति एकमात्र उन्मी में विद्यमान है। जब शंकराचार्य 'ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या' कहते हैं तो इसका एकमात्र तात्पर्य यही है जगत की सत्ता ब्रह्म से भिन्न मानना मिथ्या है। जिस प्रकार स्वर्ण-आभूषण में आभूषण के आकार प्रकार की सत्ता स्वर्ण से अलग मानना मिथ्या है। सत्य की परिभाषा करते हुए शंकराचार्य ने उसका लक्षण बताया 'यद् रूपेण यत् निश्चितम् तद् रूपं न व्यभिचरति तत् सत्यम्' जिसका स्वरूप सबकाल में एक सा रहे वह सत्य है—'बूटस्य, अचल ध्रुवम्' (गीता) इसलिए तीनों काल में भूत, भविष्य एवं वर्तमान में सत्य एक सा रहता है। सत्य के लिए सबकाल वर्तमान ही रहता है 'सर्वदा वर्तमानोऽपि' (गीता) किंतु हमारा दृश्यमान जगत निरंतर परिवर्तित होता हुआ दीखता है। वह नामरूपात्मक, परिवर्तनशील, अत्यंत चंचल एवं बहुवृत्तवैश है। परिवर्तन का तात्पर्य ही है एक स्वरूप की समाप्ति और दूसरे स्वरूप का प्रागट्य। अतः सृष्टि एवं जगत में सातत्य नहीं रहता। शंकराचार्य का यह निश्चित मत है कि व्यवहार सत्ता में जगत परिवर्तनशील है और जीव जगत एवं ईश्वर अलग प्रतीत होते हैं लेकिन पारमार्थिक एवं आध्यात्मिक सत्ता में एक होने के कारण अभिन्न हैं उनमें कोई परिवर्तन नहीं होता। ब्रह्म की सत्ता पारमार्थिक है। जगत की सत्ता व्यावहारिक है। समग्र परिवर्तन प्रतीति मात्र है, माया जनित है। वस्तुतः ब्रह्म में कोई परिवर्तन नहीं होता। जगत ब्रह्म का अविकृत परिणाम है। ब्रह्म के सद्म में सारा परिवर्तन प्रतीत होने के कारण मिथ्या है जब कि व्यवहार जगत में वह सत्य ही है। माता का वात्सल्य और बालक की वरण पुकार सत्य ही है। अतः जब तक हम जगत में कायरत हैं तब तक जीव जगत एवं ईश्वर भिन्न ही रहेंगे और इस भिन्नता का अनुभव हम निरंतर करते हैं, लेकिन जब ब्रह्मज्ञान प्राप्त कर ब्रह्म के परम तत्त्व की अनुभूति होती है, समस्त भेद समाप्त हो जाते हैं। इससे स्पष्ट हो जाता है जगत मिथ्या का अर्थ जगत का अस्तित्व नकारना नहीं होता है। ब्रह्म और जगत के सम्बन्ध को और भी स्पष्ट करते हुए शंकराचार्य ने सत्य को समझाने के लिये तीन सत्ताओं को माना है (१) प्रातिभासिक सत्ता (२) व्यावहारिक सत्ता (३) पारमार्थिक सत्ता।

### (१) प्रातिभासिक सत्ता

यह नित्य अनुभव की सत्ता है, जो प्रतीतिकाल में तो सत्य मालूम होती हो, लेकिन परवर्तीकाल में अथ ज्ञान हो जाने से उसकी भाँति मिट जाये, उसे प्रातिभासिक सत्ता कहते हैं। जैसे रज्जु अंधेरे के

कारण सपं प्रतीत होती है लेकिन दीपक के प्रकाश में देखने पर वास्तव में रज्जु दीखने लगती है। अतः जब तक प्रकाश के बिना रज्जु ज्ञान नहीं होता तब तक सर्पज्ञान ही बना रहता है। यह प्रतिभासिक सत्ता है ज्ञान के क्षेत्र में इस प्रतिभासिक सत्ता का अनुभव हमें निरन्तर होता रहता है। हर विषय में आवेपण के क्षेत्र में पूर्वज्ञान बाधित होता रहता है चाहे वह दशन हो, विज्ञान हो या अन्य विद्या हो।

## (२) व्यावहारिक सत्ता

दृश्यमान जगत के समस्त पदार्थ एवं व्यवहार सम्बन्ध इत्यादि सभी इस सत्ता के अंतर्गत आते हैं। पदार्थों में पाँच धर्म दीखते हैं। वे हैं अस्ति (विद्यमान रहते हैं) भाति (प्रकाशित होते हैं) प्रिय (आनंद देते हैं) रूप (विशिष्ट स्वरूप) नाम (उनकी पहचान के लिए नाम) जगत के सभी पदार्थों में अस्ति, भाति, प्रिय, रूप एवं नाम ये पाँच धर्म रहते हैं। इनमें तीन अस्ति, भाति, प्रिय ब्रह्म रूप हैं। और शेष दो-रूप और नाम, जगत रूप हैं। किन्तु पाँचों धूल-मिल कर रहते हैं। अतः ब्रह्म और जगत धूल मिल जाते हैं किन्तु पदार्थों की दो ही विशिष्टताएँ नाम और रूप हैं जिनकी सत्ता मानना व्यवहार के लिये परम आवश्यक है। यही कारण है व्यवहार में जगत सत्य है लेकिन एकांत सत्य नहीं है क्योंकि वह ब्रह्म का ही रूपांतर है, यह अनुभव हमें आत्म साक्षात्कार में होता है। ब्रह्म के परे जगत का अस्तित्व नहीं है। समस्त व्यवहार ब्रह्म में ही है। अतः जगत् एव ब्रह्म का भेद व्यावहारिक सत्ता के अंतर्गत है। वस्तुतः वे अभिन्न हैं।

## (३) पारमार्थिक सत्ता

ब्रह्म की सत्ता को पारमार्थिक सत्ता कहते हैं। यह सर्वदा एक रूप ही रहती है। इसमें कभी भी कोई भी परिवर्तन नहीं होता। अतः यह सवकालीन एकांत सत्ता सत्य है। व्यवहार जगत में जो भिन्नता प्रतीत होती है, ब्रह्म ज्ञान होने पर प्रतीत नहीं होती। सबत्र ब्रह्म ही दृष्टिगोचर होता है। इसलिए व्यवहार जगत में भी ब्रह्म का ही अनुभव होता है, जो तीनों कालों भूत, भविष्य एवं वर्तमान में एक सा रहता है, क्योंकि ब्रह्म के लिए सदा वर्तमान ही रहता है 'सर्वदा वर्तमानोपि' (गीता)। सृष्टि का सवस्व, ब्रह्म से पृथक् न होकर, ब्रह्म में ही है वह ब्रह्म की लीला मात्र है 'क्रीडा ते लोक रचना,' अतः पारमार्थिक सत्ता में ऐक्य की अनुभूति होने के कारण ही महाकाव्यों के गूढ़ार्थ से हम अवगत होते हैं। इन तीन सत्ताओं के अंतर्गत माया एक को अनेक रूपों में दृश्यमान बनाती है। अध्यास एवं विवर्त के द्वारा यह सम्पन्न होता है इसी में 'अहं ब्रह्मास्मि' का अनुभव होता है। इसी में अद्वैत निहित है।

इन तीन सत्ताओं के अलावा जिसका अस्तित्व है ही नहीं एवं निराधार होने के कारण उसकी कोई भी सत्ता नहीं है जैसे आकाश कुसुम व वध्यापुत्र इत्यादि।

## अध्यास

निरय, शुद्ध, बुद्ध एवं मुक्त आत्मा जीव रूप में बद्ध प्रतीत होता है इसका एकमात्र कारण अध्यास है। जो वस्तु वास्तव में है उससे भिन्न धर्मों का उस पर आरोप करना या देखना इसे ही अध्यास कहते हैं। 'अध्यासो नाम अतस्मिन् तद् बुद्धि' अर्थात् तत् पदार्थ पर तद्भिन्न—उससे भिन्न पदार्थ को आरोपित करना अध्यास है। यह अध्यास अविद्या द्वारा निर्मित है। इसमें इन्द्रियों के धर्मों एवं देह की आत्मा मान लेना देहाध्यास है जैसे किसी अंग के भग होने से मैं लंगड़ा हो गया इत्यादि। अर्थात् देह दोषों को आत्मा पर

आरोपित कर लेना। अनुभूति के लिए दो सत्ताओं की आवश्यकता रहती है। 'विषयी' (अत्र मैं इत्यादि) और 'विषय'—नमस्त व्यवहार जगत। अतः यह अहं विषयी ही समस्त पदार्थों का अनुभव करता है। वही कर्त्ता, भोक्ता, ज्ञाता है किन्तु अहं सदा विषयी न होकर कभी-कभी विषय भी हो जाता है जैसे 'मैं सोता हूँ', 'मैं जागता हूँ' यहाँ पर मैं और मेरी अनुभूति दोनों ही आत्मा के विषय बन जाते हैं। अतः विषय और विषयी दोनों ही आत्मा में निहित हैं आत्मा से अभिन्न हैं। माया एवं अविद्या या अज्ञान के कारण भिन्न प्रतीत होते हैं। यह अध्यास अनादि, अनन्त और नैसर्गिक है। यह कर्त्ता, ज्ञाता और भोक्ता का अनुभव कराता है। जगत के समस्त व्यवहार का आधार अध्यास है। यह अध्यास अज्ञान जनित होने के कारण इससे निवृत्ति एकमात्र आत्मस्वरूप का ज्ञान ही है। विषय और विषयी का साधो आत्मा ही है अतः आरोपित ज्ञान के पीछे मूल ज्ञान ही आत्मज्ञान है। स्वस्वरूप का ज्ञान ही स्वसाध्य है, इससे हो जाने के बाद 'अयं' रहता ही नहीं है 'व घन मोचनकर्त्ता तु स्वस्मादयो न वशचन (वि० ब्रूटा ५१) स्वयं को ही घनमुक्त होना पड़ता है।

## विवतवाद

समस्त सृष्टि या जगत का उदय ग्रहण से है अतः ग्रहण ही इसका उपादान कारण है और वही उसका निमित्त कारण है अतः तत्त्वतः दोनों अभिन्न हैं। क्योंकि ग्रहण सत्य एवं अनन्त है इसलिए इसमें कोई परिवर्तन नहीं 'अजो नित्यो शाश्वतो' (गीता २।२०)। अतः जगत में जो विविधता एवं भिन्नता हम देखते हैं वही प्रतीति है, यह विविधता माया का परिणाम है जो असीम ग्रहण को सीमित विविधता में प्रतीत करवाती है। असीम का सीमामय एवं भिन्न दीखना ही विवत है। इसलिए 'अतार्थिक परिवर्तन ही विवत है।' तत्त्वतः एक होते हुए भी व्यवहार में अनेक की अनुभूति जिसमें होती है वही विवत है। यह विवत अनिवचनीय है। अनिवचनीय का अर्थ ही है जिसका निर्वचन या विवेचन ठीक से नहीं किया जा सके, जो व्यवहार में अनेक दीखते हुए भी अभिन्न हैं, इसका सही विवेचन नहीं किया जा सकता। अतः जगत का ज्ञान सद तथा असद उभय लक्षणा होने के कारण अनिवचनीय है या मिथ्या कहलाता है। वेदांत में मिथ्या का अर्थ असत नहीं है। किन्तु अनिवचनीय है। (पञ्चपादिका पृ० ४) व्यावहारिक सत्ता एवं प्रातिभासिक सत्ता के अंतर्गत जगत की प्रतीति सत्य है और उसकी विविधता भी सत्य है। इसी की प्रतीति माया, अध्यास और विवत द्वारा कराती है। अतः माया स्वयं भी अनिवचनीय ग्रहण की ही सत्ता है।

## आचार कर्म एवं मोक्ष

अपने स्वरूप के अज्ञान के कारण जीव ससार में दुःख भोगता हुआ बंधन करता रहता है और जन्म जन्मांतर इसी में अग्रमित रहता है। मूलतः जीव ब्रह्म स्वरूप ही है। आत्मा एवं ब्रह्म का मूल तत्त्वतः एक है, लेकिन अविद्या के कारण वह अपने शुद्ध, बुद्ध, मुक्त स्वभाव को भूल जाता है। यह अविद्या माया ही जीव को कर्म के बंधन से आवद्ध करती है और विद्या माया उसे बंधनों से छुटकारा दिलाती है। अविद्या के कारण जीव अपना आनन्द स्वरूप छोड़ देता है और दुःख सुख का अनुभव करने लगता है। इस आनन्द की पुनः प्राप्ति कर शोक से निवृत्त होना ही मोक्ष है। यही सोचते हुए स्वर्ग की मानो पुनः प्राप्ति है। प्रवृत्तिजय तीन गुणों द्वारा जीव आवद्ध होता है 'कर्मानुबन्धोऽपि मनुष्यलोके' (गीता १५।२) इस बंधन की शृंखला को पान की अंसि से काटना ही मुक्त होना है। अतः कर्म के स्वरूप को समझना नितांत आवश्यक है। इसकी गति अत्यंत सूक्ष्म और गहन है। "किं कर्म किमकर्मेति कवयोप्यन

मोहिता ” (गीता ४।१६) । कमण्य कर्म य पश्येदकर्मणि च कम य (गीता ४।१८) । क्योंकि आत्मा है, अनुत्पाद्य है, इसका उत्पादन नहीं होता, अनाप्य है, सबथा हमारे पास है, अविनाश है, इसमें विकार उत्पन्न नहीं होता एवं असंशय है, इसमें कोई लालसा नहीं है अतः इसे प्राप्त करने में कर्म के क्षम की आवश्यकता है, क्योंकि अनुत्पाद्य, अनाप्य, अविनाश एवं असंशय को प्राप्त करने के लिए कम की आवश्यकता नहीं रहती, उसमें आवश्यकता आत्म बोध या ज्ञान की है । यह आत्मबोध सकाम कम से नहीं निष्काम कम से होता है । निष्काम कम बंधन का निर्माण नहीं करता और कर्मफल की लालसा नहीं होने के कारण कर्म उससे चिपकते भी नहीं हैं “न लिम्पति” । अतः निष्काम कम द्वारा चित्तशुद्धि होती है और वह मोक्ष का सहायक बन जाता है ।

## कम के भेद

समस्त कर्म की श्रु खला वासना से उत्पन्न होती है “सगात सजायते काम” (गीता २।६२) और ससार भी अनादि एषणा या माया द्वारा उत्पन्न होता है । “ससारस्य कारणं गुण सगं” गीता भाष्य १३।२ । जीव का आवागमन या कर्म बंधन से बंधने का कारण वासना ही है । यदि जीव, साधना द्वारा वासना से निवृत्त हो जाये तो कम-बंधन की श्रु खला समाप्त हो सकती है । कम तीन प्रकार के होते हैं—संचित कर्म, संचयीमान कम और प्रारब्ध कम । जिन कर्मों को इस जन्म में संचय करते हैं वे संचित कम हैं और जिन कर्मों का हम सम्पादन करने जा रहे हैं वे संचयीमान कम हैं । जो कम जन्म-जन्मांतर से घनीभूत होकर हमारे वत्तमान जीवन का कारण बनते हैं वे प्रारब्ध कर्म हैं । इन तीनों कर्मों से निवृत्त होने की साधना ही आचार-संहिता है । संचित और संचयीमान कर्मों से ज्ञान द्वारा निवृत्ति हो सकती है, लेकिन प्रारब्ध कर्मों का नाश तो उनके उपभोग द्वारा ही होता है । “प्रारब्ध कर्माणाम् भोगादएव क्षया” वे तो छूटे हुए तीर के समान हैं जो कहीं न कहीं भेदन करेंगे ही ।

निष्काम कम द्वारा कम बंधन से निवृत्ति हो सकती है । निष्काम कर्म में जीव अपने आप को वर्त्ता नहीं मानता, अतः संचित या संचयीमान कम का निर्माण नहीं होता और न पाप पुण्य सम्पादित होते हैं । निष्काम कम द्वारा ही स्थूल और सूक्ष्म शरीर का आत्मा में विलय हो जाता है । ‘विज्ञान-वीथिका’ में श्री पद्मपादाचार्य इसे कम-निस्तार कहते हैं । निष्काम कम द्वारा अतः करण, मन, बुद्धि, चित्त अहंकार की शुद्धि होती है । अर्थात् जीव में जो आत्मा से भिन्न होने का भाव उत्पन्न होता है, वह समाप्त हो जाता है ।

भगवद्गीता ने तीन प्रकार के कर्मों का उल्लेख किया है—कम, विक्रम और अकम । कम शास्त्र-विहित कम है, विक्रमशास्त्र वजित कम है और अकम बुधचाप बढे रहना या ‘गुण्णीय भाव’ है । इनका रहस्य जानना अत्यन्त आवश्यक है । क्योंकि कम क्या है और अकम क्या है इसका रहस्य समझने में प्रातः द्रष्टा कवि एवं मेधावी पंडित भी विमोहित हो जाते हैं । कवयोऽप्यत्र मोहिता (गीता ४।१६) इसकी गति अत्यन्त गूढ़ है “गहना कमणो गति” (गीता ४।१७) । बुद्धिमान लोग कर्म में अकर्म देखते हैं और अकर्म में कम “कर्मण्यकर्म य पश्येदकर्मणि च कम य” (गीता ४।१८) इस प्रकार क्रिया-रहित आत्मा में “मैं कम करता हूँ” देखना और पूणतया कम-रत होते हुए भी “मैं कुछ नहीं करता हूँ” ऐसा अनुभव करना वास्तव में कम बंधन से मुक्त होना है । ऐसा भगवान का मन्तव्य है । इस श्लोक का रहस्य समझते हुए शंकराचार्य अपने भाष्य में लिखते हैं “एवम् इह अपि अकर्मणि अहं करोमि इति कम दशन कमणि च अकम दशन विपरीत दशन येन तत्रैराकर्णायम् उच्यते” ‘कर्मणि अकम य पश्येत्’ (गीताभाष्य ४।१८)

इस प्रकार अनासक्त भाव से किये हुए कम व्ययन कर्त्ता नहीं होते उनमें एषणा एवम् वासना निश्चित मात्र भी नहीं होती। इसी को कम निवृत्ति मटते हैं जो मुक्ति या ज्ञान प्राप्ति का साधन बन जाता है।

## ज्ञान प्राप्ति की साधना

शंकराचार्य ने विवेक चूडामणि एवं उपदेश साहस्री में ज्ञान प्राप्ति के चार साधना का उल्लेख किया है —

### (१) नित्यानित्य विवेक

ब्रह्म नित्य एवं शाश्वत है तथा अन्य भौतिक पदार्थ परिवर्तनशील एवं अनित्य हैं। यह ज्ञान का प्रथम साधन है।

### (२) इहामुक्त फल भोग विराग

जब कम फल भोगने की एषणा नहीं रहती तब भोगों के प्रति सहज वैराग्य हो जाता। इससे सारे कर्म सहज रूप से एषणा रहित या निष्काम हो जाते हैं।

### (३) तीसरा साधन विधिबत साधना है

(१) क्षमा, मन की एवाग्रता (२) दम, इन्द्रियों को नियन्त्रित रखना अर्थात् जितेन्द्रिय होना (३) उपरति-वृत्तियों की बाह्य भोगों की ओर दौड़ने से रोकना (४) तितिक्षा—द्वन्द्व रहित मानसिकता बनाना अर्थात् दुःखसुख, हानिलाभ इत्यादि सभी स्थितियों में मानसिक समता रखना। (५) समाधान—श्रवण-कीर्तन इत्यादि में मन को एकाग्र रखना। (६) श्रद्धा—महापुरुषों के, एवं गुरु वचनों में अटूट श्रद्धा। इन आध्यात्मिक साधनों से चित्त-शुद्धि होती है जिसके द्वारा जीव सहज ज्ञान प्राप्त कर सकता है।

### (४) चतुर्थ साधन है मुमुक्षुता

मोक्ष प्राप्त करने की इच्छा। विवेक चूडामणि में शंकराचार्य लिखते हैं कि यह अत्यन्त दुर्लभ साधन है और भगवदकृपा से ही प्राप्त होता है। 'देवानुग्रह हेतुकम्। (विवेक चूडामणि-३)

इन समस्त साधनों द्वारा दीक्षित शिष्य गुरु से ब्रह्मज्ञान का उपदेश प्राप्त करता है। समस्त जगत एवं सृष्टि में वह एकमात्र ब्रह्म का ही दर्शन करता है। ब्रह्म के इतर उसे कुछ भी नहीं दिखता। सारे अध्यास एवं आरोप स्वतः समाप्त हो जाते हैं। वह अनुभव करता है समस्त सृष्टि ब्रह्म की ही लीला है अविभक्त ब्रह्म ही माया के कारण विभक्त जीव और जगत के रूप में प्रतीत होता है। आत्मा पर शरीर का आरोप होता है जिसे हम पञ्चकोश कहते हैं—अन्तर्मय, प्राणमय—मनोमय, विज्ञानमय एवं आनन्दमय कोश—इसी प्रकार शरीर पर भी तीन प्रकार के आरोप होते हैं—स्थूल, सूक्ष्म और कारण शरीर। इन सब प्रतीत होने वाले भेदों में नानी शिष्य को अभेद ब्रह्म का साक्षात्कार होता है। इससे स्वतः प्रपञ्च निवृत्ति हो जाती है। तत्, त्वम्, असि (छांदोग्य उप०) 'तुम वह हो', मात्र विवेचन का विषय न रहकर अनुभूत सत्य हो जाता है। ब्रह्म और जीव की अभिन्नता का अनुभव ही मुक्ति का हतु है।

## मुक्ति

जीव के चार पुद्गलय धम, अय, काम, मोक्ष हैं। इनमें अन्तिम पुद्गलय जीव को सासारिक दुर्गों से निवृत्त कर देता है एवम् आनन्द प्रदान करता है। ये द्वन्द्व ही सुख दुःख के कारण हैं और तीन प्रकार के तापों से जीव को सतप्त करते हैं। यह तापत्रय है आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक। इनके

द्वारा जो भी दुष्ट उत्पन्न होते हैं पूर्वलिखित साधनों द्वारा इनसे छुटकारा पाया जा सकता है। इनसे निस्तार पाना ही मुक्ति है। ये ही हृदय प्रिय रूपी बंधन का निर्माण करते हैं 'कामा येऽस्य हृदि श्रिता' (बठ० उप० २।३।१४) गी० भाष्य ४।४।७ में हृदय प्रिय, की व्याख्या करते हुए शंकराचार्य लिखते हैं 'हृदय प्रियरविद्या वासना प्रपञ्चो बुद्ध्याथयः' यद्वा प्रिय ही समस्त बंधनों का निर्माण करती है इसके भेदन से ही वासनान्तो की समाप्ति सम्भव है।

मिच्छते हृदयप्रियरिच्छिद्यन्ते सबसंशया

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे ॥ मु० उप० २।२।८

हृदयगत वासनान्तो के समाप्त होते ही जीव और ब्रह्म का एकत्व हो जाता है। जीव अमृत को प्राप्त कर लेता है 'तथा मर्त्योऽमृतो अवत्यन्न ब्रह्म समश्नुते' बठ० उप० २।३।१४। इसकी व्याख्या करते हुए शंकराचार्य लिखते हैं 'सर्वबंधनोपशमाद् ब्रह्म समश्नुते ब्रह्मैव भवतीत्ययं' ॥१४॥ सम्पूर्ण बंधनों के मुक्त हो जाने से ब्रह्मभाव को प्राप्त हो जाता है अर्थात् ब्रह्म ही हो जाता है ॥ अतः अविद्यारूपी हृदय प्रिय से मुक्त होना ही वास्तव में मोक्ष है ॥३॥

मुक्ति चार प्रकार की होती है (१) सारूप्य (२) सामीप्य (३) सालोक्य एवम् (४) सायुज्य। श्री शंकराचार्य इनका अत्यन्त काव्यात्मक ढंग से 'शिवानन्द लहरी' में वर्णन करते हैं। भगवान् शिव की सम्बोधित करते हुए वे कहते हैं सारूप्य मुक्ति—आपके सदा रूप प्राप्त करना—आपकी पूजा से सामीप्य मुक्ति—आपके निज रहने—आपके नाम का सक्तीतन करने से—सालोक्य मुक्ति—आपके लोक में निवास, शिवभक्ति में निपुण लोगों के साथ मत्संग एवं सम्भाषण से, तथा सायुज्य मुक्ति—आपके साथ मिलना या एकाकार होने से आपके विराट् स्वरूप जिसमें चराचर समस्त लोच एव प्राणियों का समावेश होता है इनके ध्यान से इस जीवन में ही मुक्ति प्राप्त हो जाती है तथा जीव पूणतया कृतार्थ हो जाता है।

'सारूप्य तव पूजने शिव महावेवेति सक्तीतने

सामीप्य शिवभक्ति - धूर्यजनतासाङ्करयसभाषणे।

सालोक्य च चराचरात्मकतनु ध्याने भवानीपते

सायुज्य मम सिद्धमन्न भवति स्वामि-कृतार्थोऽस्यहम् ॥'

(शिवानन्द लहरी-२८)

यही अद्वैत वेदान्त का 'चरम-लक्ष्य मोक्ष है एवं मानव जीवन की सर्वोच्च उपलब्धि है। बड़ी सुन्दर उपमा से शंकराचार्य इस सायुज्य मुक्ति का वर्णन करते हैं।

### भक्ति एवं भगवद् अनुग्रह

शंकराचार्य के दर्शन में अधविश्वासों को कोई स्थान नहीं है। स्वर्ग को वे भोग भूमि बताते हैं और उसे मिथ्या घोषित करते हैं क्योंकि पुण्य का फल प्राप्त होने के बाद इसका कोई महत्त्व नहीं है। 'क्षीणे पुण्ये मत्स्यलोके विशति' गीता। अतः सारा कर्मकाण्ड आरम्भ-मुक्ति का साधनमात्र हैं, जीव का परमलक्ष्य नहीं है। विवेक चूड़ामणि में वे भक्ति को स्वरूप अनुसंधान के रूप में परिभाषित करते हैं।

१ 'अविद्या हृदय प्रिय मोक्षो मोक्ष मत्स्नत' वि० चूड़ामणि ५५८)

२ क्षीरे क्षीरे यथा क्षिप्त तैल तैले जल जते।

सयुक्त एकता याति तथाऽऽत्म-यात्मवि मुनि (वि० चूड़ामणि ५६६)

मोक्ष कारण सामग्र्यां शक्तिरेवगरीयसी ।

स्वस्वरूपानुसंधानं भक्तिरित्यभिधीयते ॥

(वि० चूडा० ३१)

भगवान की पूजा करना भक्ति योग है, उसकी मिद्धि अर्थात् उसका फल ज्ञान निष्ठा की योग्यता ही है। जो व्यक्ति सब भूतों में समत्व भाव का अनुभव करता है वह ज्ञाननिष्ठ पुरुष परमेश्वर की भजन-रूपा परा भक्ति को पाता है, (स्वकमणा भगवत अम्प्यर्चन-भक्तियोगस्य सिद्धिं प्राप्तिं फलं ज्ञानं निष्ठायोग्यता (गीता भाष्य १८।५५) तथा 'एव भूतो ज्ञाननिष्ठो मयि परमेश्वरे भक्तिं भजनं उत्तमा ज्ञानं लक्षणम् चतुर्थीम् लभेत् (गीता भाष्य १८।५४)

अतः भक्ति का मधुरफल ज्ञान है (गलित फल)। शंकराचार्य के स्तोत्रों में भक्ति की निभरिणी समस्त ज्ञान के आलोक को आप्यायित करती रहती है। उनके प्रौढ ज्ञान का प्रकाश भक्ति के सवेदनशील स्नेह से अधिक भास्वर हो जाता है। उनके स्तोत्रों में मानवीय कोमल भाव, असीम सहृदयता एवं आत्म समर्पण की द्रव्यता से द्रवित हो उठते हैं। उनके स्तोत्रों में परमात्मा के साथ रागात्मक सम्बन्ध पूरे सवेग के साथ उभर कर आता है। 'परमज्ञानेऽमातस्त्वं ददनदारणम् वलेश हरणम्' और पटपदी में अत्यन्त विनम्र होकर विष्णु से प्रार्थना करते हैं।

अभिनयमपजय विरणो दमय मन क्षमय विषय मृगतृष्णाम्

भूतदया विस्तारयतात्य ससार सागरतः । (पटपदी १)

शंकराचार्य का यह दृढ़ मत है कि मोक्ष या ब्रह्मज्ञान जीव की साधना के साथ साथ भगवद् अनुग्रह से ही प्राप्त होता है इस तथ्य का इन्होंने विवेक चूडामणि में एवं अन्य स्तोत्रों में स्पष्ट रूप से प्रतिपादन किया है 'ईश्वरानुग्रहादेव पु साम् अद्वैतं वासना (शिवानन्द लहरी भूमिका टी० म० पी० महादेवन द्वारा उद्धृत) ज्ञान और भक्ति एकाकार होकर भगवत्साक्षात्कार के साधन बन जाते हैं।

## दार्शनिक कवि

इतिहास के दार्शनिक विद्वान डॉयनबी ने ठीक ही कहा है कि 'शंकराचार्य भारतीय दर्शन के जनक हैं।' अद्वैत दर्शन के माध्यम से इन्होंने दार्शनिक चिन्तन की एक गम्भीर परम्परा का मूलपात किया है। 'प्रस्थानत्रयी' जैसे पुरुषार्थ ग्रन्थों का अभिप्राय इन्होंने अपने भाष्यों द्वारा इतनी सरल, सुवोध एवं सुगम्य शैली में व्यक्त किया है कि सम्भवतः उनके भाष्यों के बिना ये ग्रन्थ आज बोधगम्य नहीं हो पाते। शंकराचार्य के भाष्यों की शैली अत्यन्त रोचक गम्भीर और प्रौढ है। जटिल ग्रन्थों की व्याख्या के अत्यन्त सहज एवं नितात प्रसादमयी शैली में करते हैं। इनका ज्ञान अगाध एवं अत्यन्त व्यापक है। बौद्ध, जैन, पाचरात्र, पाशुपत, साध्य, 'याम वैशेषिक, मीमांसा, योग, प्रस्थानत्रयी, तन्त्र एवं पुराण तथा वैदिक दर्शनों में इनकी गहरी पठ थी। इनका प्रकाश पाठित्य इनके भाष्यों में परिलक्षित होता है। इनके मौलिक विचारों एवं तत्त्व चिन्तन की गरिमा इह भारतीय दार्शनिकों में अप्रगण्य बना देती है।

## कवि

शंकराचार्य में पाठित्य के साथ साथ कवित्व काव्य का भी अनुपम समन्वय हुआ है यह एक विलक्षण घटना है। सब निष्णात दार्शनिक विद्वान इतनी हृदयस्पर्शी स्निग्ध, कोमल कविता की सज्जा कर सकते हैं यह अत्यन्त गौरव एवं विस्मय की बात है। इसी से स्पष्ट होता है उनकी व्यापक एवं

सश्लिष्ट जीवन दृष्टि जो सबदा विश्वात्मन समप्रता वा एव सार्वभौम अध्यात्म चेतना से सम्पन्न थी। उनकी कविता माधुरी की व्याख्या 'बलदेव उपाध्याय' ने बड़ी ही सुन्दरता से की है। शंकर की कविता रसभाव निरन्तर है वह आनन्द का अजस्र स्रोत है, यह उज्ज्वल अथ रत्नों की मनोरम पेटिका है, कमनीय कल्पना की ऊँची उड़ान है। कविता में शब्द सौंदर्य इतना अधिक है कि 'शब्दों की माधुरी चखकर चित्त अथ विषयो से हटकर इस मनोरम भाव्य प्रवाह में प्रवाहित होने लगता है' (बलदेव उपाध्याय—शंकराचार्य पे० ३३२) आज बारह सौ वर्ष पश्चात् भी विद्वान् एव जनसमुदाय उनके स्तोत्रों को गा गाकर आनन्दित होते हैं एव अपने आप को धर्म मानते हैं।

शंकराचार्य ने अपने काव्य प्रथा में ज्ञान एव भाव के सभी पक्षों को व्यापक धरातल पर अभिव्यक्त किया है। सौंदर्य लहरी में शक्ति की उपासना के साथ साथ विगुह तन्त्र के उदात्त पक्ष को भी हृदय स्पर्शी काव्यात्मक अभिव्यक्ति के माध्यम से निरूपित किया है। आनन्द लहरी में तो आनन्द निरन्तर तरंगित हो उठता है। महाशक्ति भवानी का विवरण वे अत्यन्त मौलिक उपमा से करते हैं 'हजा हज्री गत्री विलसति चिदानन्द लतिका' (आ० लहरी) सौंदर्य लहरी में त्रिपुर सुन्दरी के नेत्रों की वैश्विक उपमा (Cosmic Image) कितनी विराट् एव सरस है।

“अहं सूते सद्यः तव नयनं मर्कटमकृतया

त्रिपामावाम ते मृज्जति रजनोनायकतया।

तृतीया ते दृष्टि-वरदलित हेमाम्बुजशचि

समाप्यते सध्या दिवस निशयोरन्तरचरोम् ॥ सौन्दर्य लहरी ॥ ४८

अथ—‘माते त्रिपुर सुन्दरी ! तुम्हारी दाहिनी आँख सूर्य जैसी दिवस बनाने वाली, बायी आँख चन्द्र-रूपिणी रात्रि बनाने वाली है और तीसरा नेत्र न दिन, न रात अग्नि स्वरूप सधिका ल दरसाता है। यह स्पष्ट है कि शंकराचार्य प्रौढ दार्शनिक एवम् रसज्ञ तथा उच्च कोटि की कवि प्रतिभा के धनी थे।’ इनकी रचनायें सस्कृत साहित्य की अनमोल निधि हैं, जिनका परवर्ती सस्कृत व प्रादेशिक साहित्य पर गहरा प्रभाव पड़ा है।

आचार्य शंकर का बहुआयामी व्यक्तित्व व्यवहार एवम् परमार्थ दोनों का सम्यक समन्वय कर देता है। जहाँ व्यावहारिक सत्ता में वे यथायवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करते हैं वहीं पारमार्थिक सत्ता में वे परम आदर्शवादी एव आध्यात्मिक चिन्तन को अभिव्यक्त करते हैं। इन दोनों सत्ताओं के सामंजस्य में ही जीवन की पूर्णता है। इनका अद्वैत दर्शन समस्त मानव एव चराचर जगत में एक दिव्य सत्ता (परात्पर ब्रह्म) का ही दर्शन कराता है।

वेदान्त सिद्धान्त निरुक्तिरेषां, प्रह्लादजीव सकल जगच्च।

अखण्ड रूप धिपति रेव मोक्षो प्रह्लाद्वितीयेभ्यस्तय प्रमाणम् ॥ (वि० चूडा ४७७)

वेदान्त सिद्धान्त का यही अन्तिम निष्कर्ष है कि समस्त जीव और जगत ब्रह्म ही हैं। उसके अखण्डरूप में स्थित रहना ही मोक्ष है। यही श्रुतियाँ का प्रमाण है। ब्रह्म के अतिरिक्त अन्तर्गत ही नहीं।

शंकराचार्य युगांतरकारी दार्शनिक मनीषी एव त्रान्तर्दृष्ट कवि थे। वे भगवान् की दिव्य विभूति थे, जिनकी प्रतिभा की आभा शताब्दियों के बीतने पर भी आज उत्तनी ही देदीप्यमान है। ●



# विशिष्टाद्वैत वेदान्त दर्शन ( रामानुजाचार्य )

प्रो० विश्वनाथ शुक्ल

विश्व के प्राचीनतम ग्रन्थ ऋग्वेद में भारत की सत्यान्वेषिणी प्रजा ने 'एक सद् विप्रा बहुधा वदति' की घोषणा से सत्य और ऋत की खोज के मानो विभिन्न मार्गों की ओर भी सचेत कर दिया है। हम अपने अद्वैत वेदांत, वैष्णव पाचरात्र आगम, शैवागम, जैन, बौद्ध, वैष्णव वेदांत आदि अत्यंत समृद्ध समस्तदशन पद्धतियों को उन्नी एक परम सत्य की खोज के विभिन्न मार्गों और आयामों के रूप में देखना चाहिये। सम्भवतः श्रुति के इसी 'बहुधा' ('अनेक प्रकार से') तात्त्विक शब्द को लेकर भारतीय सज्जात्मक प्रजा के किसी प्रतिनिधि कवि मनीषी ने भी विभिन्न मार्गों से उन्नी एक परमसत्य के अन्वेषण की बात कही है—

बहुधाऽप्यागमैर्मिमांसा पथान सिद्धिहेतवः ।

त्वय्येष निपतत्योपा जाह्नवीया इवाणवे ॥

(बहुधा, आगमों से भिन्न, अनेक मार्ग भी एक तुम्हारी ही प्राप्ति रूप सिद्धि के हेतु हैं। जैसे, गंगा के सारे प्रवाह एकमात्र समुद्र में ही जाकर गिरते हैं।)

ये भारतीय दर्शन-पद्धतियाँ हमें कभी एक दूसरे का विकास, कभी एक दूसरे की पूरक, कभी एक दूसरे के नितांत विपरीत विरुद्ध और कभी परस्पर आक्रामक भी दिखलाई देती हैं। किंतु इन सबमें जो एक बात सदा समान है वह इन पद्धतियों के पुरस्कर्तों की इनमें अनुस्यूत अपने अनुभूत सत्य के प्रति निष्ठा और आस्था है। इसी आस्था ने भारतीय दार्शनिक प्रजा को निरंतर स्वतन्त्र विकास की दिशा में अग्रसर किया है। इस दृष्टि से हमारी प्रत्येक दार्शनिक चिंतनधारा मानव की ऋतुम्भरा प्रजा का महत्त्वपूर्ण आयाम बन जाती है। देहात्मवादी चार्वाक दर्शन से लेकर सर्वात्मवादी वैष्णवदर्शन तक उसका विस्तार हमें यही बताता है।

वैदिक-साहित्य की शृंखला में उपनिषद् अंतिम कड़ी हैं, अतः उन्हें व्यापक अर्थ में 'वेदांत' कहा गया है। वेदांत साहित्य में ब्रह्म (परमात्मा या भगवान्) जीव (जीवात्मा) और जगत के तात्त्विक स्वरूप और इनके पारस्परिक सम्बन्धों पर विचार किया गया है। वेदांत सिद्धांत को अत्यंत सक्षिप्त शब्दों में महर्षि वादरायण व्यास ने अपने ब्रह्मसूत्रों (अनुमानित रचनाकाल ४०० ई० पू०) में प्रतिपादित किया है। ब्रह्मसूत्रों का भारतीय दर्शन में अत्यंत महत्त्वपूर्ण स्थान है। उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और श्रीमद्भगवद्गीता (महाभारत भीष्मपर्व के अंतर्गत २५वें से ४२वें अध्याय तक १८ अध्यायों में वर्णित) वेदांत की मुख्यतः प्रमाणभूत सामग्री मानी जाती है। इसे 'प्रस्थानत्रयी' कहा जाता है। भारतीय दार्शनिकों में इन तीनों पर व्याख्यात्मक भाष्य की रचना करने की सुदीर्घ परम्परा रही है। विशेषरूप से ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य करने वाले दार्शनिक आचार्यों ने ब्रह्म के तात्त्विक स्वरूप विमर्श में एक प्रश्न उठाया है वह है 'अद्वैतता' का। ब्रह्म की 'अद्वैतता' वस्तुतः क्या है, इसी प्रश्न का उत्तर समस्त आचार्य मूल सूत्रों के तात्पर्याय को अपनी प्रजा द्वारा आत्मसात करते हुए देते हैं। ब्रह्म का 'अद्वैत' तो सर्वनिष्ठ है, किंतु कुछ दार्शनिक तो ब्रह्म को निगुण निर्विशेष मानते हैं और कुछ सगुण सविशेष। यही से अद्वैत-वेदांत की दो पृथक् धाराएँ

प्रवाहित होने लगती है। ब्रह्म को निगुण निर्विशेष मानने वाले दार्शनिकों में मुख्यतया परिगणनीय आचार्य गौडपाद (चौथी शती ई०) आचार्यगोविन्दभगवत्पाद (८वीं शती ई०) और आद्य शंकराचार्य (८वीं शती) हैं। इनके लिए 'अद्वैतवादी' शब्द रूढ़-सा हो गया है। ब्रह्म को रागुण सविशेष मानने वाले आचार्यों में बोधायन, टक, इमिड, गुहदेव, भारुचि, कपर्दी आदि अत्यन्त प्राचीन भागवत या वैष्णव परम्परा के हैं जो मभी ८वीं शती से पढ़ते विद्यमान थे। हमारे विवेच्य विशिष्टाद्वैत वेदांत के प्रवक्तृ श्री रामानुजाचार्य (१०१७ ई०) इन्हीं की परम्परा में आते हैं। रामानुज दर्शन के प्रेरणास्रोत पंचरात्र आगम, तमिल प्रदेश के आलवार भक्तों के तमिल दिव्य प्रबंध एवं रामानुज के पूर्वोपर आचार्यों की परम्परा पर हम यथास्थान विचार करेंगे। यहाँ यही कहना प्रासंगिक होगा कि रामानुज का दार्शनिक स्तर पर मुख्य मतभेद शंकर के 'वैयल्याद्वैत' से है जिसके घण्डन के लिए उन्होंने अपने अद्वैत मत का स्वरूप 'विशिष्टाद्वैत' अभिधान देकर स्पष्ट किया।

श्रीशंकराचार्य की स्थापना है कि निगुण निरुपाधि और निर्विशेष ब्रह्म ही एकमात्र पारमार्थिक सत्ता है। ब्रह्म, जीव और जगत् के पारस्परिक सम्बन्धों को समझने के लिये शंकर 'माया' 'अविद्या' की परिवर्तनता करते हैं और जगत् को मिथ्या मानते हैं। किन्तु विशिष्टाद्वैतवादी मानते हैं कि ब्रह्म चित (जीव) और अचित् (जगत्) से विशिष्ट (विशेषणयुक्त) है। जीव और जगत् ब्रह्म के शरीर हैं। अर्थात् जीव जगत् और ब्रह्म का सम्बन्ध शरीर शरीरी भाव का सम्बन्ध है। इसी को 'अगाभी भाव और शेष-शेषी भाव' भी कहा गया है।

शंकर के पूण, निर्विशेष ब्रह्म के साथ मिथ्या माया का सम्बन्ध कथमपि सम्भव नहीं लगता। उनका अद्वैत में जिस रूप में ब्रह्म की परिवर्तनता और स्वीकृति है, उसमें किसी प्रकार का परिवर्तन (विवर्तन) और विकार नहीं हो सकता। वह पूर्णतया अपरिवर्तित और अविच्छिन्न है। वह न तो स्वयं परिवर्तित हो सकता है, और न किसी भी अन्य पदार्थ से किसी प्रकार प्रभावित हो सकता है। शंकर के अनुसार ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ है भी नहीं जो उसे प्रभावित कर सके। वह अद्वितीय (द्वितीय के बिना) एक है किसी भी गुण या विशेषता से रहित एवं सत्य या सत्ता मात्र है। ऐसा शुद्ध ब्रह्म फिर विकृत कैसे हो सकता है। इस प्रश्न के उत्तर में शांकरमतानुयायी कहते हैं कि ब्रह्म और उसके साथ माया का सम्बन्ध अनादि है। इसमें सन्देह नहीं कि ब्रह्म स्वयं में शुद्ध है किन्तु अतीत में कोई क्षण ऐसा नहीं था जब ब्रह्म एकाकी अर्थात् अविद्या सम्बन्ध के बिना रहा हो। यह नहीं समझना चाहिए कि आदि में ब्रह्म अपनी पूण शुद्ध स्थिति में था और कालान्तर में अविद्या उससे आ मिली। अविद्या सदा ब्रह्म के साथ थी। अविद्या भी ब्रह्म के समान ही अनादि है।

कुछ अन्य निगुण अद्वैतवादियों का मत है कि ब्रह्म के साथ सम्बन्ध एक अविद्या दूसरी अविद्या का कारण होती है और यह दूसरी अविद्या एक तीसरी अविद्या का कारण होती है। इस प्रकार अविद्याओं की एक लम्बी अनादि परम्परा चलती रहती है, एक अविद्या नहीं अपितु अविद्याओं की श्रृंखला।

विशिष्टाद्वैतवादियों की आपत्ति यह है कि शांकरमत में जो ब्रह्म शाश्वत, अविकारी और अपने आप में पूण शुद्ध है, उस पर अविद्या कैसे व्याप्त हो सकती है। उक्त रूप में ब्रह्म से अविद्या का सम्बन्ध हो ही नहीं सकता। तब एक प्रथम अविद्या का दूसरी क्रमागत अविद्या का कारण होना अद्वैत ही नहीं हो सकता।

अनेक शांकरमतानुयायी 'अविद्या' को 'माया' भी कहते हैं। यह ब्रह्म की स्वयं स्वीकृत (Positive) अविद्या है। यह जगत् में स्वयं को विकसित (evolve) करती है। यह स्वयं में भी सारे

चमत्कारिक लक्षण विकसित करती है। ऐसा नहीं है कि मानो ब्रह्म किसी ऐसी माया के सम्पर्क में आता है जो पहले वही अयन पृथक् रूप से विद्यमान थी। अपितु यह वह अविद्या या माया है, जिसे ब्रह्म स्वयं अपने पर आरोपित करता है।

शाकरमतानुयायियों की उक्त धारणा पर आपत्ति करते हुए विशिष्टाद्वैतवादी कहते हैं कि क्या निरपेक्ष, पूर्ण ब्रह्म स्वयं पर किसी नये पदार्थ का प्रभाव होने देने का सामर्थ्य रखता है? यदि ऐसा है तो ब्रह्म का वह सामर्थ्य एक द्वितीय सत्य होगा और इस प्रकार अद्वैतता का मिट्टात ही निरस्त हो जाएगा। किन्तु यदि ऐसा नहीं है (और शाकरमतानुयायियों के अनुसार ऐसा होना भी नहीं चाहिए,) तो अद्वैत ब्रह्म स्वयं पर अविद्या का आरोप कैसे कर सकता है? इस समस्या का समाधान कथमपि, कदापि नहीं हो सकता। एक क्रमागत अविद्या के कारण रूप में उससे पूर्व एक अविद्या का 'अभ्युपगम' (पूर्वधारणा) नितांत निरर्थक है। यही आपत्ति अविद्या के सम्बन्ध में भी इसी प्रकार चरिताय होती है।

यदि यह मान भी लिया जाए कि किसी आदि अविद्या का अस्तित्व है तो भी बटिनाई ज्यों की त्यों बनी रहती है। वेदान्त सूत्र (ब्रह्मसूत्र) के वर्त्ता वादरायण ने जगत के मूल भूत कारण का निरूपण करने वाले साङ्ख्य के मत को निरस्त किया है। शाकर ने इससे सम्बद्ध सूत्रों की व्याख्या विश्वसनीय शुद्धता के साथ की है। साङ्ख्य में स्वीकृत पुरुष विलकुल शाकर अद्वैत में स्वीकृत ब्रह्म जैसा है, जो न इच्छा का सामर्थ्य रखता है, न गति का, न कर्म का। साङ्ख्य की प्रकृति (Matter) बुद्धि तत्त्व से रहित है। स्वतंत्र सत्ता होते हुए भी जगत की सृष्टि के लिए प्रकृति कोई पहल या उपक्रम नहीं कर सकती, ऐसी स्थिति में जगत् की सृष्टि कैसे हुई यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठता है। यही स्थिति शाकर अद्वैत में ब्रह्म और अविद्या की है। ब्रह्म पूर्णतया तटस्थ है। वह न किसी अय पदार्थ से प्रभावित होता है, न किसी को प्रभावित कर सकता है। इस प्रकार अविद्या या माया साङ्ख्य की प्रकृति की भांति स्वयं कुछ कार्य नहीं कर सकती। निष्कर्ष यह है कि न तो ब्रह्म और न अविद्या—दोनों में से कोई भी जगत् का कारण नहीं हो सकते। किन्तु दूसरी ओर शाकर अद्वैत की मायता है कि ब्रह्म इस जगत् का उपादान कारण (Material cause) और निमित्त कारण (Instrumental cause) दोनों है। यह जगत ब्रह्म का मायात्मक परिणाम है और ब्रह्म उसमें बीज या सत्य के सार की भांति स्थित है।

शाकर के उपर्युक्त मायावाद का अनेक परवर्ती चिंतकों ने सतक खण्डन किया है। भास्कर (नवी शती ने ही अपनी ब्रह्मसूत्र की व्याख्या में शाकर के मायावाद को चुनौती दी थी। अपनी व्याख्या के प्रयोजन को स्पष्ट करते हुए भास्कर कहते हैं—

सूत्राभिप्रायसक्त्या स्वाभिप्राय प्रकाशनात्।

व्याख्यात यैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निरवृत्तमे॥

(अर्थात्—'ब्रह्मसूत्रों के वास्तविक अभिप्राय का गोपन करके अपने अभिप्राय के प्रकाशन द्वारा ब्रह्मसूत्रों की (गुटिपूर्ण) व्याख्या है, मेरी यह व्याख्या उस व्याख्या की निवृत्ति (खण्डन) के लिए है।) भास्कर शाकर के इस सिद्धांत का स्पष्ट विरोध करते हैं कि जगत् ब्रह्म के वास्तविक विकार (परिणाम) के कारण उत्पन्न नहीं हुआ है, अपितु माया के द्वारा उत्पन्न हुआ है। भास्कर का मत है कि माया या अविद्या कोई वस्तु नहीं। उसका कोई अस्तित्व नहीं। यह ब्रह्म ही है, जो स्वयं अपनी शक्ति से एक वास्तविक (सत्य) परिणाम द्वारा जगत रूप में प्रकट हो रहा है। पाचरात्र आगम (वैष्णवागम) भी उस सीमा तक इस सिद्धांत को मानते हैं जहाँ वे 'वामुदेव' को ही जगत् का उपादान और निमित्त कारण

बताते हैं।<sup>१</sup> पांचरात्रशास्त्रों के अनुयायी वैष्णव भक्त 'भागवत' या 'सात्वत' कहलाते हैं, जिनकी चर्चा विशिष्टाद्वैत मत के व्यावहारिक भक्ति पक्ष के साथ की जायेगी। भास्कर इन भागवतों से वहाँ मतभेद रखते हैं जहाँ भागवत दार्शनिक व्यक्तिगत आत्माओं की भी ब्रह्म से ही उद्भूत मानते हैं।

पहले कहा जा चुका है कि साध्य दर्शन में स्वीकृत प्रवृत्ति (Matter) बुद्धितत्त्व से रहित है। किन्तु उसकी पुरुष से स्वतंत्र पृथक् सत्ता है। यह पुरुष पर आश्रित नहीं है। इसके विपरीत शांकर अद्वैत में स्वीकृत माया या अविद्या ग्रहण पर आश्रित है। जबतक ग्रहण स्वयं पर अज्ञान का आरोप या स्वयं प्रमाद का बरण न करे, तब तक माया या अविद्या की ठीक स्थिति नहीं बनती। अब प्रश्न यह है कि क्या ग्रहण में अज्ञान या प्रमाद की वृत्तना भी की जा सकती है? क्योंकि जो अज्ञान या प्रमाद का पात्र है वह ग्रहण तो कदापि नहीं हो सकता। विशिष्टाद्वैतवादियों की दृष्टि में यह तथ्य शांकराद्वैत को साध्य-मत से भी अधिक असंगत और अस्वीकार्य बना देता है। ग्रहण में किसी प्रकार की अविद्या या माया की स्थिति को स्वीकार करना ऐसा ही है जैसा प्रकाशमय मध्याह्न में अंधकार की स्थिति को स्वीकार करना। इन आधारभूत तथ्यों पर विचार करने से विशिष्टाद्वैतवादियों ने यही निष्कर्ष निवाला है कि शांकर अद्वैत में वदतो व्यापात दोष (Self contradiction) है और रामानुजाचार्य ने उसका उचित ही निरास किया है।

## पंचरात्र आगम

जैसा कि पहले उल्लेख किया जा चुका है रामानुज के विशिष्टाद्वैत दर्शन की आधार भूमि और स्रोतों में वैष्णव पांचरात्र आगम भी हैं, जिनकी अनेक संहिताएँ हैं। सात्वत संहिता, ईश्वर संहिता, अह्विदुष्य संहिता, जगद्व्यस संहिता, पौष्कर संहिता आदि इनमें उल्लेखनीय हैं। भारतीय दर्शन के प्रख्यात इतिहास लेखक डा० सुरेन्द्रनाथदास गुप्त के मतानुसार पंचरात्र सिद्धांत का सम्बन्ध ऋग्वेद के पुरपसूक्त से है। वास्तव में पुरपसूक्त परवर्ती समस्त वैष्णवदर्शनों की नींव है।<sup>२</sup> शतपथ ब्राह्मण (१३६१) के अनुसार सर्वाविशाल महापुरुष नारायण ने चराचर जगत् के साथ एकाकार होने के लिये 'पंचरात्र' सनक यज्ञ का दर्शन और अनुष्ठान किया और अपने मतव्य को पूरा कर लिया। 'पंचरात्र' शब्द का अर्थ 'पाँच (दिन) रात चलने वाला (यज्ञ) हो सकता है 'पुरुषो ह नारायण' वाक्य अपने महान् आध्यात्मिक अर्थ के साथ सामान्यतया यह अर्थ वहन करता है कि सामान्य पुरुष ही त्यागमय यज्ञ के अनुष्ठान में सर्वोच्च नारायणत्व प्राप्त कर लेता है। 'नर से नारायण' लोकोक्ति का रहस्य भी सम्भवतः यही है। पंचरात्र आगम के अनुसार नारायण ही परम पुरुष, परम देवता और परब्रह्म है। महाभारत (शांति पर्व अध्याय ३३४) में 'नर' और 'नारायण' दो ऋषियों की ब्रह्म साक्षात्कार के लिये तपश्चर्या का वर्णन है। वही नारायण को सर्वोच्च और सबसे महान् बताया गया है। सात्वत संहिता में प्रसंग है कि नारायण अपने परम भक्त नारद को 'श्वेतद्वीप' (सम्भवतः सतीगुण प्रधान मनोभूमि) में दर्शन देते हैं। वे नारद से कहते हैं कि वासुदेव ही शाश्वत परमात्म तत्त्व है। वासुदेव से 'सकपण' (जीवात्मा) सकपण से 'प्रद्युम्न (मनस) और प्रद्युम्न से 'अनिरुद्ध' (अहंकार) का प्रादुर्भाव होता है। वासुदेव, सकपण, प्रद्युम्न और

१ वासुदेव एवं उपादान कारण जगती निमित्त कारण चेति ते मय ते। तदेतत् सर्व श्रुतिप्रसिद्धमेव। तस्मान्नात्र निराकरणाय पश्याम। भास्करभाष्य, २-२-४१।

२ ए हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलॉसफी, भाग ३, अध्याय २६।

अनिरुद्ध को 'चतुर्व्यूह' कहा जाता है। श्रीमद् भागवत में १ अय प्रवार से इसकी दार्शनिकता पर प्रकाश डाला गया है। वैसे ऐतिहासिक रूप में वामुदेव श्रीवृष्ण हैं। सन्तपण उनके अग्रज बलराम हैं। प्रद्युम्न श्रीवृष्ण के पुत्र और अनिरुद्ध प्रद्युम्न के पुत्र प्रसिद्ध ही हैं। विशिष्टाद्वैत दर्शन की पृष्ठभूमि में चतुर्व्यूह को लेकर यामुनाचाय (११८-१०३८ ई०) ने अपने 'आगमप्रामाण्य' में ब्रह्मसूत्र के उत्पत्त्यधिकरण के चार सूत्रों (२ २ ३१-४२) की सतर्क व्याख्या करते हुए पावर के इस मत की निरस्त किया है कि पचरानशास्त्र वेद विरुद्ध हैं। यामुनाचाय और उनके अनुगामी रामानुजाचाय का तर्क है कि यह अधिकरण बड़ी सूक्ष्मता से पचरान मत की प्रामाणिकता और वेदानुकूलता सिद्ध करता है। उनके विचार में वेद और पचरान आगम का मतव्य एक ही है। यह अवश्य है कि आगम समझने में वेदों की अपेक्षा सरलतर हैं। पचरान भी ब्रह्मसूत्र (२ २ ३०) 'उत्पत्त्यसम्भवात्' (आत्मा की उत्पत्ति असंभव होने से) के अनुसार वामुदेवादि चतुर्व्यूह को एक ही भगवान के चतुर्धाविभक्त रूप मानता है। पचरान आगम ने विशिष्टाद्वैत के व्यावहारिक रूप श्री वैष्णव सम्प्रदाय को अत्यधिक अवदान दिया है। प्रपत्ति (सारणागति) और निष्काम काम पचरान आगम के प्रमुख आग्रह हैं। इनके अतिरिक्त दैवी जीवन यापन के लिये पांच विधान पचरान आगम में उपदिष्ट हैं—१ अभिगमन (परमात्मा की ओर उन्मुख होना), २ उपादान ('पाय-पूर्वक जीविकोपाजन'), ३ इज्या (वलिर्बैश्वदेवादि पचमहायज्ञ), ४ स्वाध्याय (पवित्र ग्रन्थ पाठ एवं उनका प्रवचन), ५ योग (शांति एवं एकाग्रतापूर्वक भगवद्ध्यान)।

पचरान ग्रन्थ वैष्णवागम, वैष्णव तर्क और वैष्णव संहिताओं के रूप में विशिष्टाद्वैत और श्री वैष्णव सम्प्रदाय के समस्त वाङ्मय का बहुते महत्वपूर्ण अंग हैं। यद्यपि शास्त्र मतानुयायी स्मात्, भास्कर भट्ट और प्रभाकर मत के भीमासक्त, नैयायिक लोग पचरान सिद्धांत के विरोधी रहे, तथापि विशिष्टाद्वैत की आधार भित्ति निर्माण करने वाले यामुनाचाय ने अपने अत्यंत विद्वत्तापूर्ण, तर्काश्रित ग्रन्थ 'आगम-प्रामाण्य' में बड़ी सफलता से पचरान आगम की प्रामाणिकता को सिद्ध कर दिया है। यामुनाचाय के एक अप्राप्य ग्रन्थ 'काश्मीरागमप्रामाण्यम्' में भी इसी विषय का सतक प्रतिपादन है। विशिष्टाद्वैत के परवर्ती महान् स्तम्भ वैकटनाथ (श्री वेदातदेशिक) ने भी पचरान को महाभारतकार व्यासदेव से समर्थित बताया है। उन्होंने व्यासवचन को उद्धृत किया है जो महाभारत शांतिपर्व में मोक्ष धर्म के अंतर्गत है—

इदं महोपनिषदं चतुर्वेदसर्मावतम् ।

साख्ययोगकृतातेन पचरानानुशब्दितम् ॥

(अर्थात् 'यह चारों वेदों के ज्ञान से सम्पन्न महान् उपनिषद है। यह साख्य और योग के सिद्धांतों के साथ वेदोक्त अनुगत सिद्धांत है। इसे 'पचरान' नाम से जाना जाता है' । )

पचरान साहित्य अत्यंत विस्तृत और विशाल है। इस साहित्य का बहुत बड़ा भाग अब भी पाण्डुलिपियों के रूप में ही अप्रकाशित पड़ा है। श्रीवैष्णव सम्प्रदाय में मंदिरों के स्थापत्य प्रतिमा निर्माण, स्थापना और विस्तृत अचना पद्धति संस्कार तथा विशिष्टाद्वैत मित्रा त के सूक्ष्म, गम्भीर और विस्तृत ज्ञान के लिए पचरान आगम का अध्ययन नितांत आवश्यक है। कुछ पचरान संहिताओं का उल्लेख किया जा चुका है। अय कुछ संहिताएँ हैं, हयशीप संहिता, विष्णुतत्त्व संहिता, परमसंहिता, पराशर संहिता, पद्म संहिता, परमेश्वर संहिता, प्रकाश संहिता, महासनत्कुमार संहिता, अनिरुद्ध संहिता महोपनिषद, काश्यप संहिता, विहगेन्द्र संहिता, सुदर्शन संहिता, अगस्त्य संहिता, वसिष्ठ संहिता, विश्वामित्र संहिता, विष्णु

सहिता, विष्वक्सेन सहिता, भाषण्डेय सहिता, हिरण्यगर्भ सहिता आदि। भाषण्डेय सहिता मे १०८ सहिताओं की चर्चा है और ९१ सहिताओं की सूची दी गई है। विष्वक्सेन सहिता अत्यन्त प्राचीन है और विशिष्टाद्वैत प्रवर्तक श्री रामानुजाचार्य द्वारा बहुत उद्धृत की गई है। दासानिय सिद्धांतों के निरूपण की दृष्टि से, जयार्त्तम, अहिषु छय, विष्णु, विहगेन्द्र, परम एव पौष्पर सहिताआ मे त्रियायोग, अचना, दोशा आदि का ही प्रधानतया वर्णन है।' (विशेष द्रष्टव्य—ए हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलॉसफी, डा० सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त भाग-३)

## तमिळ् अळवार भक्त और अळगिय आचार्य

विशिष्टाद्वैत वैष्णव वेदांत और श्री वैष्णव भक्ति सम्प्रदाय के इतिहास में बारह महापुरुषों का अतिशय गौरवमय, श्रद्धामय और वन्दनीय स्थान है। वैसे तो 'आळवार' विशेषणारम्भ नाम से प्रसिद्ध इन बारह परम भगवद् भक्त सत्त कवियों की अध्यात्म तत्त्वमय, काव्यरस, भक्तिरसमयित पुनीत वाणी समस्त भारत के भक्ति वाङ्मय की अमूल्यनिधि मानी जाती है, तथापि विशिष्टाद्वैतवादी श्री वैष्णवों की तो वह प्राणसक्ति ही है। तमिळ् प्रदेश के ये आळवार वैष्णव भक्त सत्तकवि अत्यन्त प्राचीन हैं। 'आळवार' शब्द तमिळ् भाषा का है। इसका शाब्दिक अर्थ है, 'भक्ति के समुद्र में गोता लगाकर अतल गहराई तक पहुँचने वाले साधक'। वास्तव में ये महापुरुष हैं भी अर्थ नाम। तमिल प्रदेश में इनकी इतनी मायता है कि 'देवमंदिरों में भगवद्दर्शितारों (प्रतिमाओं) के साथ इनकी भी प्रतिमाएँ प्रतिष्ठित हैं, और देव तुल्य पूज्य हैं।

आळवारों के ऐतिह्य और स्थितिकाल के सम्बन्ध में अनेक मत प्रचलित हैं। प्राचीनतम आळवार भक्त का स्थितिकाल ईसापूर्व ४२०३ वष और अंतिम आळवार का स्थितिकाल ईसापूर्व २७०६ वष मानने वाले विद्वान् श्री एस० के० आयंगर और डा० भण्डारकर हैं। सम्भवतः श्री वैष्णवों के 'गुर परम्परा' प्रथम इनके आधार हैं। अधुनिव शेष दृष्टि वाले विद्वान् आळवारों का समय ५वीं या ९वीं शती से पूर्व नहीं ले जाते। अधिकतर विद्वान् इन्हें ५वीं से ९वीं शती ईसवी में स्थित मानते हैं।

आळवारों के चार स्रष्ट तमिळ् गीतों या प्रबंधों का सग्रह 'नालायिर दिव्यप्रबंधम्' नाम से प्रख्यात है। 'नाल' का अर्थ तमिल में चार' और 'आयिरम्' का अर्थ 'सहस्र' है। 'आयिरम्' 'सहस्रम्' का ही तमिळ् रूप है। 'नालायिर दिव्य प्रबंधम्' की आध्यात्मिक और भागवत महत्ता अनिवचनीय मानी जाती है, और इसे वेदतुल्य पवित्र समझे जाने के कारण इसे 'द्विद्वेद' या 'तमिळ्वेद' भी कहा जाता है। विशिष्टाद्वैतवादी आचार्यों की परम्परा नाथमुनि (८२४-९२० ई०) से आरम्भ होती है। नाथमुनि यद्यपि स्रष्टृ के प्रकाण्ड पण्डित थे तथापि वे लोकभाषा तमिळ् को समान महत्त्व देते थे। उन्होंने स्रष्टृ और तमिल दोनों भाषाओं में हुए दार्शनिक चिन्तन का आत्मसात किया था। परवर्ती आचार्य परम्परा में श्री यामुनाचार्य, रामानुजाचार्य, वेदांतदेशिक और वरवर मुनि ने स्रष्टृ और तमिळ् दोनों के तत्त्वचिन्तन के आधार पर 'उभय वेदांत' की स्वस्थ परम्परा डाली थी किन्तु कालांतर में इसमें शैथिल्य आता चला गया। नाथमुनि ने आळवारों के गिरोमणि स्वरूप नम्माळ (सठवोपे चार) के नष्टप्राय तमिळ्गीतों का उद्धार कर उन्हें सगृहीत किया। उन्होंने उन गीतों को वेदों के पाठ के समान सगीतबद्ध कराया। उनके समय से ही ये स्तुतिगीत (स्तोत्र) वैष्णव मंदिरों में दृष्टदेवता के सामने गाये जाने लगे थे। इससे अनुमान होता है कि कालांतर में अथ वैष्णव सम्प्रदायों में भगवद् विग्रह के सामने जो कीर्तन सेवा का प्रचलन हुआ, उसे नाथमुनि के द्वारा प्रचारित तमिळ् दिव्य प्रबंध के भक्तिमय गान से प्रेरणा मिली है। श्रीवल्लभाचार्य के पुष्टि सम्प्रदाय में नित्य कीर्तन सेवा इसका एक उदाहरण है।

नालायिर दिव्यप्रबन्धम् वे चार सहस्र गीतो या पदो वो उनवे रचयिता आळवार-भक्तो वे अनुगार वर्गीकृत भी किया गया है—

### प्रथम सहस्र

- १ पेरियाळ्वार् भट्टनाय, विष्णुचित्तम्—(बडा या महान्)
- २ आण्डाळ (श्री) (गोदा) (कृष्ण के हृदय की दासिनी)
- ३ कुलशेखरपेरुमाळ (कुलशेखर)—(भगवान्)
- ४ तिरुमळिशैयाळ्वार (भक्तिसार)—(श्री 'मळिशे' क्षेत्रवासी)
- ५ तोण्डरडिपोडि याळ्वार (भक्ताङ्घ्रिरेणु—भक्ता के चरण की धूलि)
- ६ तिरुप्पाणाळ्वार् (योगिवाह)—(श्री 'पाण्' नामक जातिवाले)
- ७ मधुरक्कियाळ्वार (मधुर कवि)—(मधुर कवि)

### द्वितीय सहस्र

- ८ तिरुमगयाळ्वार (परकाल)—(श्री 'मगै' क्षेत्रवासी)

### तृतीय सहस्र

- ९ पोयर्गैयाळ्वार (सरोयोगिन्—(सरोवर-भक्ति के सरोवर)
- १० भूतत्ताळ्वार (भूतयोगिन)
- ११ पेयाळ्वार (महतयोगिन)—(आकृत्या बडे, या भयंकर विशाच)

### चतुर्थ सहस्र

- १२ नम्माळ्वार (शठकोप, पराकुश)—(हमारे, अस्मय)

श्रीमदभागवत (११ ५-३८ ४०) में दक्षिण भारत की ताम्रपर्णी, कृतमाला पयस्विनी, महानदी और कावेरी नदी के तटपर जिन महान विष्णु भक्तों के उत्पन्न होने का संकेत दिया गया है, उनकी स्थिति प्रायः इन सब आळ्वारों पर घटित होती है। कहा जाता है कि नाम्माळ्वार (शठकोप) अल्पज थे, किन्तु इन्हें आळ्वारों में सर्वोच्च स्थान प्राप्त है। ये अंगी हैं और शेष ११ आळ्वार अंग हैं। इनकी रचना 'तिरुवायमोळि' (श्रीमुखवचन) अपने अध्यात्म तत्त्व, भक्तिरस तथा काव्यसौष्ठव के कारण श्रीवर्णव ग्रंथों में अत्यंत महत्त्व और श्रद्धा की अधिकारिणी है। वेदांतदेशिक ने इसे 'द्विविडोपनिषद्' कहा है और सस्मृत में इसका अनुवाद किया है।

आळ्वारों के प्रबन्ध (पद या गीत) चरम भावावेश से प्रस्फुटित, गलदश्च भावुकता से निःसृत भक्तिपूर्ण रचनाएँ हैं। इनमें पुरुषोत्तम नारायण कृष्ण के प्रति दास्य और मधुर भक्ति का प्राधान्य है। शठकोप में परमविरहासक्ति का भाव है। वे कभी कभी स्वयं को परम विरहिणी प्रेयसी के रूप में परिवर्तित करते हुए उ माद और मूर्छा की अवस्था तक पहुँचते हुए दिखाई देते हैं। भगवान् के दिव्य गुण, दया, भक्ताधीनता, अपाकृत देह अहैतुकी कृपा आदि के कथन श्रवण से अनिवार्यतया आनन्दमयता, सासारिक पदार्थों से वैराग्य दिव्य संयोग वियोग शृंगार का वचन आळ्वारों की रचना का मुख्य विषय है। इनमें ब्रह्म निरूपण, आत्म अनात्म जीव जगत् प्रकृति आदि के स्वरूप विश्लेषण जैसे दार्शनिक विषयों की सामग्री

का प्रायः अभाव है किन्तु भक्ति-ज्ञान-वैराग्यपूर्ण कर्तव्य वर्म की प्रबल प्रेरणा विद्यमान है। शठकोप भगवान् के चरणों के दास्य या निरुता की प्राप्ति को ही सच्चा मोक्ष मानते हैं।

आळवारी की रचनाएँ तीन रहस्यों का उद्घाटन करती हैं।

१ तिरु मन्न चुरुक्कु—(श्रीमन्न—‘ॐ नमो नारायण’ इस अष्टाक्षर मन्त्र का संक्षेप।)

२ द्वयचुरुक्कु—(१—श्रीमन्नारायणचरणौ शरणं प्रपद्ये २—श्रीमते नारायणाय नमः का संक्षेप।)

३ चरमश्लोक चुरुक्कु (सवधमन् परिचय्य, मामेक शरणं व्रज। अहं त्वा सवपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः। श्रीमद्भगवद्गीता, अध्याय १८ श्लोक ६६ का संक्षेप।)

‘चुरुक्कु’ या ‘चुरुक्कम्’ तमिळ् शब्द का अर्थ है—संक्षेप। इन तीन रहस्यों की व्याख्या वाला तर मे वेंकटनाथ (वेदातदेशिक) राघवाचार्य जैसे दार्शनिकों ने अपने ढंग से की है।

## आचार्य परम्परा

भारत के सत्तचरित लेखकों ने ‘दिव्यसूरिचरित’ (गण्ड वाहन पंडित कृत) ‘प्रपन्नामृत’ (अनंत सूरिकृत) प्रबंधसार (वेंकटनाथकृत) आदि महत्त्वपूर्ण सत्तचरित ग्रन्थों के आधार पर आळवारी (भक्तों) और अळगियो (आचार्यों) में थोड़ी विभाजक रेखा खींची है। आळवार तो स्वयं स्फूर्त, आध्यात्मिक रहस्य भाव-भावित परम भावुक भक्त थे, किन्तु अळगिय (आचार्यों) का आध्यात्मिक व्यक्तित्व उच्च शिक्षा जय विद्वत्ता से निर्मित था। इस दृष्टि से विशिष्टाद्वैतवादी आचार्यों की ऐतिहासिक परम्परा श्रीनाथमुनि से आरम्भ होती है। परम्परा इन्हीं शठकोप (नाम्माळवार) का समकालीन मानती है। इनके पिता का नाम ईश्वरभट्ट था। नाथमुनि की जन्मभूमि चोल प्रदेश (तमिलनाडु) में ‘वीरनारायण’ नामक गांव था। नाथमुनि के पुत्र का नाम ‘ईश्वरमुनि’ था। नाथमुनि ने समस्त भारतीय तीर्थों की यात्रा की थी। वे मथुरा, वृन्दावन हरिद्वार, बदरीनाथधाम, द्वारका, पुरी, और बंगाल तक गये थे। इन्होंने ९६ वर्ष की दीर्घायु प्राप्त की थी। विद्वानों ने इनका समय १०वीं शती माना है। ये वेद-वेदांतवेत्ता और परम भगवद्भक्त थे। इन्हें विष्णु के ‘नाम सवीतन मे रत’ कहा गया है। नाथमुनि के अप्राप्य ३ ग्रंथों के सद्भ परवर्ती आचार्यों ने दिये हैं। ये ग्रंथ हैं—१ यायतत्त्व २ पुरुषनिर्णय और ३ योग रहस्य। नाथमुनि के ११ शिष्य, जिनमें पुण्डरीकाक्ष, कुरुकानाथ, और श्रीकृष्णलक्ष्मीनाथ प्रमुख हैं। आळवारी में परिगणित प्रसिद्ध भक्ता आण्डाल पुण्डरीकाक्ष की पत्नी थी। पुण्डरीकाक्ष के शिष्य प्रसिद्ध रामभिन्न हुए जो यामुनाचार्य (९१८-१०३०) के गुरु थे। यामुनाचार्य नाथमुनि के पौत्र थे। इनकी चर्चा श्रीवैष्णव सम्प्रदाय और विशिष्टाद्वैत के सबसे प्राचीन प्राप्त प्रामाणिक ग्रंथ आगम प्रामाण्य के सद्भ में पहले की जा चुकी है। यामुन के अथ ग्रंथ स्तोत्ररत्नम (आलवदार स्तोत्रम) सिद्धिन्नयम, गीताथसंग्रह, श्रीचतुश्लोकी, महापुरुष निर्णय और काश्मीरागमप्रामाण्यम है। ये अंतिम दो ग्रंथ अप्राप्य हैं। ‘महापुरुष निर्णय’ में श्रीनारायण को ही सर्वोच्च सर्वोत्कृष्ट महापुरुष सिद्ध किया गया है। श्रीचतुश्लोकी में श्री अथवा लक्ष्मी की महत्ता प्रतिपादित है। श्री ही श्रीवैष्णवसम्प्रदाय की जादि प्रवर्तिका मानी गई हैं। श्री या लक्ष्मी नारायण से पृथक् अस्तित्व रखते हुए भी उनसे आश्रय-आश्रयो सम्बन्ध रखती हैं, जैसे रश्मि और सूर्य तथा सुगंध और पुष्प का सम्बन्ध है।

यामुनाचार्य का लोक प्रसिद्ध नाम ‘आलवदार (आधिपत्यस्थापक या शास्ता) है। विशिष्टाद्वैत आचार्यों में इनका नाम केंद्रीय महत्त्व का है। नाथमुनि ने विशिष्टाद्वैत की नयी तेजस्विता से आगे बढ़ाया। यामुनाचार्य ने उसे दृढ़तर किया और रामानुजाचार्य ने पूणतया व्यवस्थित कर अभेद्य बना दिया।



रामानुजाचार्य के शिष्य कूरेदास्वामी ने लक्ष्मीनाथ (परात्पर ब्रह्म लक्ष्मीपति नारायण) से आरम्भ कर अपने गुरु श्री रामानुजाचार्य तक गुरुपरम्परा की वन्दना की है। इसमें नाथमुनि और यामुन मध्य में आते हैं—

लक्ष्मीनाथसमारम्भा, नाथयामुनमध्यमाम् ।

अस्मदाचार्यपर्यन्ता यदे गुरुपरपराम् ॥

यामुनाचार्य समस्त भारतीय प्रजा के एक अत्यन्त तेजस्वी प्रतिनिधि थे। वे एक अतिशय प्रतिभावान तार्किक थे। उन्होंने अपने विरोधियों के तर्कों में भ्रातियों, दाया और हेतुवासा (fallacy) की उजागर कर दिया है तथा अवाट्य प्रमाणों से अपने सत्य की प्रस्थापित कर दिया है। सञ्चित भाषा पर उनका असाधारण अधिकार था। किसी विषय का प्रतिपादन करते समय वे भाषा-शास्त्र, मनोविज्ञान, ज्ञान भीमासाधारण, धर्मग्रन्थभाष्य आदि की व्यापक समस्याओं पर अपना मौलिक दृष्टिकोण प्रस्तुत करते हैं। उनमें परिहास की भी विलक्षण और तीक्ष्ण प्रतिभा थी। एक उदाहरण लें। केवलाद्वैत के 'एकमेवाद्वितीयब्रह्म' (एकमेवसत्ता) की व्याख्या करते हुए उन्होंने अपने ग्रन्थ 'सवित् सिद्धि' में कहा है, 'यह कथन कि चोल प्रदेश का वर्तमान शासक सत्ता में अद्वितीय है' इसका तात्पर्य यह है कि उस शासक के समान दूसरे किसी शासक की सत्ता नहीं है। इसका तात्पर्य उस शासक से सम्बन्ध रखनेवाले सेवकों, पुत्रों, पत्नी और इसी प्रकार के अन्य व्यक्तियों की सत्ता का निषेध नहीं है। 'राममिश्र द्वारा गीता के उपदेश से यामुनाचार्य ने विरक्त होकर राजसी वैभव का परित्याग कर दिया और श्रीरगम् चले गये। यामुन के अनेक शिष्यों में से २१ महत्वपूर्ण हैं। इनमें भी महापूज, श्रीसंलपूज, गोष्ठीपूज, मालाधर, भरनेरनम्बी तथा काचीपूज उल्लेखनीय हैं।

यामुनाचार्य का मत है कि जीवन का चरम लक्ष्य भगवत्प्राप्ति शास्त्रानुमोदित व्रतव्यवर्था के करने से उत्पन्न आत्मज्ञान और भक्ति द्वारा प्राप्त हो सकता है। गीता में योग का अर्थ भक्तियोग है। अतः गीता का चरम प्रतिपादय भक्ति है। वहीं मनुष्य का चरम लक्ष्य है जो भगवान की पूर्ण शरणा गति (प्रपत्ति) और उनपर निर्भरत्व से प्राप्त हो सकता है। गीताय सग्रह में वे कहते हैं—

स्वधर्मज्ञानवैराग्यसाध्यमस्त्येकगोचर नारायण पर ब्रह्म गीताशास्त्रे समुद्धृत ॥

(गीताय सग्रह, ब्लोक १)

श्रीरामानुजाचार्य (१०१७-११३७ ई०)

यामुनाचार्य के शिष्य महापूज की दो बहनें थी। १ कान्तिमती और २ छुतिमती। कान्तिमती का विवाह केशव यज्वन के साथ हुआ था। रामानुज इन्हीं केशव यज्वन् एव कान्तिमती के पुत्र थे। रामानुज के प्रथम गुरु काची निवासी केवलाद्वैती यादवप्रकाश थे। कालांतर में रामानुज का अपने गुरु से मतभेद हो गया। वे यामुन से प्रभावित हुए और वे अपने मामा महापूज के साथ श्रीरगम् में यामुनाचार्य के पास रहने चल पड़े। किन्तु उनके पहुँचने से पूर्व ही यामुन का निधन हो चुका था। पहुँचने पर रामानुज ने देखा कि यामुनाचार्य का पार्थिव देह पड़ा है, और उनके हाथ की तीन अँगुलियाँ मुड़ी हुई हैं। रामानुज ने इसका अर्थ लगाया कि यामुनाचार्य की तीन आकाशाएँ अपूर्ण रह गई हैं, जिन्हें उन्हें पूरा करना चाहिये। १ जन की वृष्णव प्रपत्ति (शरणागति) सिद्धांत में दीक्षित कर आलवारों की भक्ति रचनाओं का प्रचार। २ ब्रह्मसूत्र पर श्रीवृष्णव एव विनिश्चिदाद्वैत सिद्धांतपरक भाष्य की रचना और ३ श्री वृष्णव सम्प्रदाय पर ग्रन्थ रचना। रामानुज काची आए और 'काचीपूज' को गुरु बनाया। 'महापूज' ने उन्हें श्रीरगम् में वृष्णवों के पंच सत्कारों द्वारा विधिवत दीक्षित किया। रामानुज ने ३०-

३२ वर्ष की अवस्था में सयास से लिया और दासरायि से शास्त्राध्ययन किया। अन्त में यादवप्रकाश भी रामानुज के गिप्य हो गये थे। रामानुज के शिष्यों की संख्या बढ़ने लगी। रामानुज ने सर्व प्रथम 'गतात्रय' की रचना की। उनके स्वतन्त्र चिन्तन और प्रतिभा के फलस्वरूप 'वेदांतदीप' 'वेदांतसार' 'वेदांतसंग्रह' 'श्रीमदभगवद्गीता भाष्य' और भगवद्गीताधनत्रय जैसे प्रचलित सामने आए। दक्षिण प्रदेश के विस्तृत भ्रमण के पश्चात् उनका प्रह्लादपुर पर श्रीभाष्य निमित्त हुआ, जो भारतीय दर्शन साहित्य की अमूल्य निधि और विशिष्टताईत सिद्धांत का मुख्य प्रतिपादक ग्रंथ है। रामानुज ने मधुरा वृंदावन, अजमेर, वाराणसी, अयोध्या और हिमालय में बदरिकाश्रम तक विद्यालय भ्रमण और जगन्नाथपुरी में मठ स्थापित किया। रामानुज ने जीवन में बड़े कष्ट उठाए। शैव राजा राजेंद्र चोल (शुनिकण्ठ) के अत्याचारों के भय से गुप्त रूप में भागते छिपते रहे। किन्तु अंततोगत्वा सारी बाधाओं को पार कर अत्यन्त प्रभावशाली वैष्णवाचार्य के रूप में स्थापित हुए। उन्होंने अनेक मंदिरों और मठों का निर्माण कराया। नम राजा विष्णुवर्धन देव की सहायता से निर्मित मलुक्कोट (मादवादि) का तिरुनारायण-प्लेमाल मंदिर उल्लेखनीय है। रामानुज ने १२० वर्षों की दीर्घायु पाई थी। उनका हृदय बहुत ही विशाल था। उन्होंने ऊँच-नीच, छुआछूत का विरोध किया। वे सच्चे अर्थों में एक आध्यात्मिक, ज्ञान्तिवारी और प्रगतिशील समाज सुधारक और मानव सङ्गठनकारी भारतीय राष्ट्रनेता थे।

### वेदान्तदेशिक (१२६८-१३६९) ई०

नाथमुनि से लेकर १३ वीं शताब्दी के मध्य तक जैसे तो विशिष्टताईतवादी आचार्यों की परम्परा में शताधिक विभूतियों का प्रादुर्भाव हुआ और उन्होंने इस वैष्णव वेदान्त तथा श्रीवैष्णव सम्प्रदाय के विपुल वाङ्मय की रचना की किन्तु रामानुजाचार्य के बाद इस दर्शन के सबसे महान प्रकाशस्तम्भ, प्रतिभावतार वेदांतदेशिक ही हुए। उनके जैसे उत्तर, सज्जनाशील कवि-दार्शनिक सङ्कट जगत में बिरल ही हैं। उच्छ्वस्ति पर जीवन निर्वाह करते हुए उन्होंने उच्चतम आध्यात्मिक जीवन का आदर्श स्थापित किया था। अपने विपुल साहित्य के कारण वे विशिष्टताईत और श्री वैष्णव जगत में अत्यन्त विभूति हैं। पाँच वर्ष की शीतवावस्था से ही उन्होंने अपनी असाधारण प्रतिभा का प्रमाण देना आरम्भ कर दिया था। वे अपने सम्प्रदाय में श्रीभगवान के घण्टा के अवतार मान जाते हैं। इनके अन्य नाम 'वैवन्तनाथ' 'वेदांतनाथ' और 'वितानिकसिंह' भी प्रसिद्ध हैं। इनके रचित शतश महान ग्रंथ हैं।

वेदान्तदेशिक का जन्म बाजीवरम के निकट हुआ था। उन्होंने अपने पितृव्य 'आश्रेय रामानुज' से शिक्षा प्राप्त की थी। अन्य आचार्यों के समान उन्होंने भी विस्तृत यात्राएँ की थी। वे विनयनगर, मधुरा, वृंदावन, अयोध्या और पुरी का भ्रमण करने गये थे। उनका अधिकतर कार्यक्षेत्र कांची और श्रीरङ्गम था, जहाँ उन्हें प्रतिद्विद्धता का सामना करना पड़ा। श्रीवैष्णवसम्प्रदाय के बरिष्ठ और वयोवृद्ध आचार्य पिल्लई लोकाचार्य से कुछ आधारभूत मान्यताओं को लेकर उनका मतभेद था। 'स्वामिकृपा' 'प्रपत्ति' (शरणार्थिता) आदि के सिद्धांतों की व्याख्या को लेकर लोकाचार्य 'तेनुक्कल' मत के समर्थक बने और वेदांतदेशिक 'वडक्कल' मत के प्रबल पक्षधर हुए। 'तेनुक्कल' तथा 'वडक्कल' तमिल शब्दों का क्रमशः अर्थ 'दक्षिणीकल' (चिह्न, तिलक) तथा 'उत्तरी कला' (चिह्न, तिलक) है। इन दोनों वैष्णव मतों के पृथक्-पृथक् तिलक होने से उनकी पृथक् पहचान बन गई। 'तेनुक्कल' अधिकतर तमिल प्रबन्धकार आचार्यों द्वारा आचरित मत है। इसके अनुसार ईश्वर स्वयं रूपा करता है। भक्त के किसी प्रयत्न की उसे अपेक्षा नहीं। 'वडक्कल' मत के अनुसार भक्त के शुभ-सत्कर्म ईश्वर की रूपा के हेतु बन जाते हैं। यद्यपि ईश्वर

कृपा करने में पूर्ण स्वतंत्र है, तथापि उसकी कृपा एक पुरस्कार के समान पवित्र और शुभ सात्विक करने वाले भक्तों को प्राप्त होती है इस प्रकार ईश्वर की कृपा के सम्बन्ध में तेन्कलइ वर्ग 'निहेतुवता' और 'वडकलइ' वर्ग सहेतुवता के सिद्धांत को मानता है। रामानुज और उनके अनुयायी वेदांतदेशिक आदि भक्त द्वारा शुभाचरण और प्रयत्न पर बल देते हुए सहेतुवता के समर्थक हैं। इन भेदों को 'अष्टादशभेदनिर्णय' और 'अष्टादश रहस्याथविवरण' नामक दो ग्रंथों में विवेचित किया गया है। द्वितीय ग्रंथ के वर्ता स्वयं रामानुज हैं।

## प्रपत्ति (शरणागति)

श्री वैष्णव सम्प्रदाय में प्रपत्ति या भगवच्छरणागति की बड़ी महत्ता है। गीता का सवधर्मान् परित्यज्य (१८ ६६) इसका आधार है। श्रीरामानुजाचार्य ने 'अष्टादश रहस्याथ विवरण' में प्रपत्ति की परिभाषा इस प्रकार दी है—

अनयसाध्ये स्वाभीष्टे महाविश्वासपूर्वकम् ।

तदेकौपायतायाच्चा प्रपत्ति शरणागति ॥

अर्थात्—'परमात्मा ही एक मात्र रक्षक है। पूर्ण आत्मसमर्पण के अतिरिक्त उसकी कृपा को प्राप्त करने का कोई उपाय नहीं। महान् विश्वास के साथ यह याचना ही प्रपत्ति या शरणागति है। 'तेन्कलइ' मतानुसार भुक्ति के उपायों में १ शास्त्रानुमोदित क्रम, २ आत्मज्ञान, ३ भगवदभक्ति और ४ गुरुभक्ति के अतिरिक्त ५वा उपाय प्रपत्ति माना गया है। 'वडकलइ' मत के अनुसार अथ उपाय अन्तर्भुक्त होकर भक्तियोग और प्रपत्ति—यही दो भुक्ति के उपाय हैं। तेन्कलइ 'माज्जरि विशोरवत्' प्रपत्ति और 'वडकलइ' 'कपि विशोरवत्' प्रपत्ति के समर्थक हैं, जिनमें क्रमशः उपायशून्यता और स्वप्रयास का भाव है। वेदांत देशिकादि वडकलइ मत के अनुसार लोक सग्रह तथा भगव प्रीत्यर्थ शास्त्रानुमोदित कतव्य क्रम करने के समर्थक हैं। इसमें अहंकार का भाव नहीं।

प्रपत्ति के छह अंग हैं—१ भगवान् की अनुकूलता का सकल्प, २ उनकी प्रतिवृत्ता का वजन ३ उनके द्वारा रक्षा का विश्वास ४ रक्षक के रूप में भगवान् की स्तुति या प्रार्थना ५ आत्मनिक्षेप या आत्म समर्पण तथा ६ कापण्य—अकिंचनता और भगवान् के समक्ष दीनता का भाव। प्रपत्ति का एक नाम 'यास' भी है।

आनुकूल्यस्य सकल्प प्रातिकूल्यस्य वजनम् ।

रक्षिष्यतीति विश्वास गोप्सुत्ववरण तथा ॥

आत्मनिक्षेप कापण्य यद्विधाशरणागति ॥

तेन्कलइ और वडकलइ मतों में इन छह अंगों के ग्रहण में भी अंतर है। वास्तव में इन दोनों मतों की पृथक् पृथक् दार्शनिक और आनुष्ठानिक भाष्यताओं में प्रमुख १८ भेदों को 'अष्टादश भेद निर्णय' में परिगणित कर दिया गया है—

भेद स्वामिश्रपाकलायगतिषु श्रीव्याप्त्युपायस्वयोस्—

तद्धारसत्यदयानिरुक्तिवचसो यस्ते च तत् कर्तारि

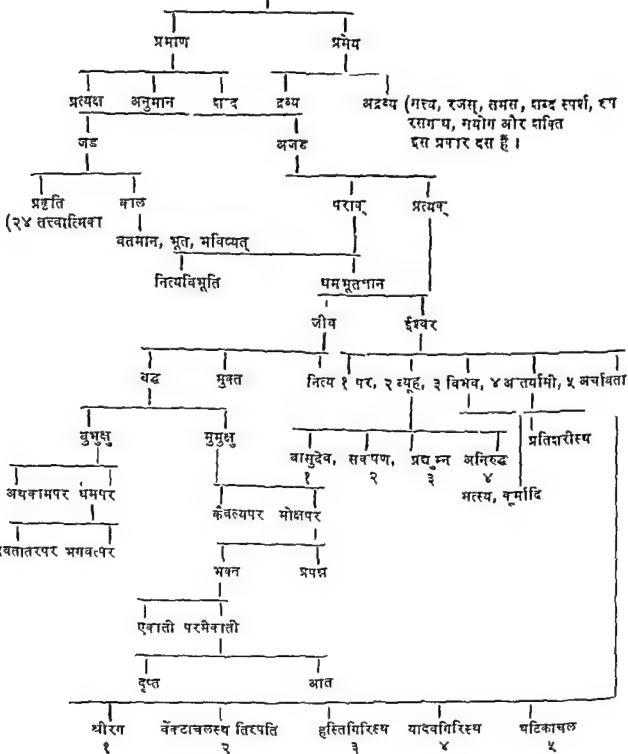
धर्मपागविरोधयोस्त्वविरहिते —यासांगहेतुवयो

प्रापरिवत्तविधौ तदोयमज्ञनेऽण्व्याप्तिकथ्ययो ॥

उक्त अठारह भेदों में से प्रमुख प्रमुखों का किंचित विवरण ही यहाँ दिया जा सका है। श्रीवैष्णव सम्प्रदाय के अत्यन्त विशाल वाङ्मय का आलोडा समय और श्रम साध्य है।

बादरायण व्यास का ब्रह्मसूत्र ही यह प्रमुख प्राचीनतम ग्रन्थ है, जिसके निबचन (interpretation) के आधार पर भारत के समस्त आस्तिक दर्शनों का स्वरूप स्थिर हुआ है। चाहे शंकर का निगुण निविशेष ब्रह्मवादी केवलाद्वैत हो, चाहे वैष्णवाचार्यों के सगुण ब्रह्म प्रतिपादक दार्शनिक सिद्धान्त, सभी का आधार ब्रह्मसूत्र है। भारत की प्राचीन दार्शनिक चिन्तन धारा के इतिहास पर दृष्टि प्रक्षेप करने से यह सभावना विरलवनीय लगती है कि ब्रह्मसूत्र की भेदाभेदवादी (भेद में अभेद की स्थिति) व्याख्या शंकर की केवलाद्वैतवादी व्याख्या से प्राचीनतर है। गीता, विष्णुपुराणादि प्राचीन पुराण और पञ्चरात्रादि शास्त्रों की प्रवृत्ति भेदाभेद की ओर उन्मुख लगती है। वस्तुतः ऋग्वेद के पुरुष सूक्त (१०-९०, १-१६) में इस भेदाभेदवाद के बीज विद्यमान हैं। यामुनाचाम ने अपने 'सिद्धिन्त्रय' में द्रमिडाचार्य की भेदाभेद परक ब्रह्मसूत्र व्याख्या की चर्चा की है। विशिष्टाद्वैत के एक परवर्ती आचार्य श्रीवत्साक मिश्र ने भी इसका समर्थन किया है। रामानुज ने जिन आचार्य बोधायन को 'वृत्तिकार' कहा है, और शंकर ने जिनका 'उपवप' नाम से उल्लेख किया है, उन बोधायन की ब्रह्मसूत्रों पर एक गम्भीर और विस्तृत 'वृत्ति' (भाष्य या टीका) की। यही 'वृत्ति' रामानुज के ब्रह्मसूत्र पर विशिष्टाद्वैतपरक विश्वविख्यात 'श्रीभाष्य' का आधार है। आनन्दगिरि और वेंकटनाथ (वेदातदेशिक) 'उपवप' को ही वृत्तिकार मानते हैं। वेदात देशिक अनुमान के आधार पर उह ही बोधायन मानते हैं। इसी आचार्य बोधायन को वैष्णव वेदात का संस्थापक माना गया है। किन्तु चूँकि ब्रह्मसूत्र पर उनकी 'वृत्ति' अब अप्राप्य है, अतः उनकी 'वृत्ति' का मुख्य आधार लेकर चलने वाले प्रथम दण्डव वेदातआचार्य यामुन ही हैं, जिनके उपलब्ध ग्रन्थ विशिष्टाद्वैत वेदात की आधार भूमि है। यामुन ने 'महापूण' को शिष्य के रूप में दीक्षित किया था, और 'महापूण' रामानुजाचार्य के दीक्षागुरु थे। इस प्रकार रामानुज के दार्शनिक विचार इसी गुरु परम्परा से अनुमोदित हैं जिन्हें विशेषरूप से वेदातदेशिक, मेघनादादि, वत्स्यवद, वादिहसनवाम्बुद, महाचार्य आदि ने तकसहित पल्लवित किया।

विशिष्टाद्वैत में चित (जीव) अचित (जड जगत्) तथा ईश्वर—इन तीन पदार्थों की विस्तृत स्वरूप मीमांसा है। चित् अर्थात् जीव और अचित् अर्थात् विषय (शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध) शरीर इन्द्रियो एव पञ्चभूतों (आकाश, वायु, अग्नि, जल, पृथ्वी) से निर्मित भौतिक जगत् और ब्रह्म—ये तीनों यद्यपि भिन्न हैं, तथापि चित् और अचित्—ये दोनों एक ही ब्रह्म के शरीर हैं। उपनिषद् भी कहती है कि समस्त बाह्य जगत् और जीवात्मा ब्रह्म का शरीर है और वह इनका अन्तर्गामी आत्मा है। इसलिए चित्-अचित्-विशिष्ट ब्रह्म एक ही है। इस प्रकार से विशिष्ट रूप से ब्रह्म को अद्वैत मानने से इस सिद्धात की श्री रामानुजाचार्य ने 'विशिष्टाद्वैत' कहा है। विशिष्टाद्वैत के एक परवर्ती आचार्य श्री निवासदास ने 'यतीन्द्रमतदोषिका' में रामानुज के सिद्धात और व्यावहारिक श्रीसम्प्रदाय में अचित् विषयों की बड़ी स्पष्ट रूपरेखा प्रस्तुत की है, इसे हम एक तालिका द्वारा सरलता से समझ सकते हैं—



विशिष्टाद्वैत में 'निर्गुण' वस्तु की परिकल्पना असम्भव मानी गई है। हमें जगत के यावन्मात्र पदार्थ किसी न किसी गुण से ही युक्त (विशिष्ट) प्रतीत होते हैं। सच तो यह है कि निर्विकल्पक प्रत्यक्षीकरण में भी किसी सविशेष पदार्थ की ही प्रतीति होती है। यह निष्कर्ष रामानुज का केन्द्रिय निष्कर्ष है। इसके अनुसार ईश्वर सदा सर्वदा सगुण ही है। वह 'निखिलहेयप्रत्ययनीक' 'कल्याण-गुण गणाकर' है। वह 'अनन्तज्ञानानन्दस्वरूप' है। वह सृष्टि उत्पत्ति स्थिति और संहारकर्त्ता है। श्रुति का मुख्य तात्पर्य सगुण ब्रह्म के ही प्रतिपादन में है। ब्रह्म की 'निगुणता' का तात्पर्य है कि वह प्राकृत गुणों से रहित है। 'अद्वैतता' का अर्थ है कि ब्रह्म (ईश्वर) के समान सजातीय तथा विजातीय किसी पदार्थ की सत्ता नहीं है, वह इन उभय भेदों से तो शून्य है, किन्तु 'स्वगत' भेद से शून्य नहीं है।

शरीरी (ईश्वर) का शरीर (चित्-जीव, अचित् जगत्) से 'अपृथक् सिद्ध'-सम्बन्ध है। यह सम्बन्ध समवाय सम्बन्ध से साम्य रखता हुआ, भी उससे भिन्न है, क्योंकि समवाय सम्बन्ध बाह्य सम्बन्ध है, जबकि 'अपृथक्सिद्ध' सम्बन्ध आंतरिक सम्बन्ध है। शरीर वह वस्तु है, जिसे आत्मा नियमित धारण करता है और अपनी कायसिद्धि के लिये उसे प्रवृत्त करता है।<sup>१</sup> उसी प्रकार ईश्वर चिदचित् को आश्रित करता है, उसे नियमित तथा कार्य में प्रवृत्त करता है नियामक होने से ईश्वर प्रधान तथा विशेष्य है। नियम्य तथा अप्रधान होने से चिदचित् (जीव और जगत्) विशेषण हैं। 'विशेष्य' (ईश्वर) की सत्ता पृथक् रूप से सिद्ध है, फिर 'विशेषण' चिदचित् (जीव जगत्) सदा 'विशेष्य' (ईश्वर) के साथ सम्बद्ध होने के कारण पृथक् रूप से स्वयं असिद्ध हैं। अतः त्रिविध तत्त्व मानने पर भी रामानुज हैं अद्वैतवादी ही। वे विशेषणों से युक्त विशेष की एकता (अद्वैतता) मानते हैं। 'अग' या शरीरभूत चिदचित् की 'अग' या शरीरभूत ईश्वर से पृथक् सत्ता न होने के कारण ब्रह्म 'अद्वैत' रूप है इसी विलक्षणता के कारण रामानुज का मत 'विशिष्टाद्वैत' अभिधा से पुकारा जाता है।

ईश्वर समस्त जगत् का निमित्त और उपादान कारण है। ईश्वर की लीला से जगत की सृष्टि होती है। वह सृष्टि-पदार्थों के साथ लीला करता है, आनन्दित होता है। संहति (संहार) भी उसकी एक विशिष्ट लीला है।

विशिष्टाद्वैत के सिद्धांत और व्यवहार को 'द्वादशदशन सोपाना' बल्बार श्री श्रीपाद शास्त्री हंसकर ने एक सुन्दर श्लोक में इस प्रकार आवद्ध कर दिया है—

नित्य हेयगुणायधूननपरा नृगुण्यवादा श्रुती  
स्पष्टार्था सगुणोक्तय शुभगुणप्रख्यापनाद् ब्रह्मण ।  
अद्वैतश्रुतयो विशिष्टविषया निष्कृष्टरूपाभया  
भेदोक्तिस्तविहाखिलभुक्तिहित रामानुजोय मतम् ॥

(अर्थात् श्रुति (वेद-उपनिषद्) में जो निगुणवाद है, वह ब्रह्म में हेय गुणों (दोषों) के परिहार में प्रवृत्त है। अर्थात् वे निगुण उक्तियाँ ब्रह्म को प्राकृत गुणों से मुक्त सिद्ध करने के लिए हैं। श्रुति में ब्रह्म के शुभ मंगल, कल्याणकारी) गुणों का उत्कृष्ट रूप से व्यापन करनेवाली सगुण-उक्तियाँ अपने अर्थ में निर्झात और

१ सबप्रमाणस्य सविशेषविषयतया निविशेषवस्तुतिनि न किमपि प्रमाणमस्ति निविकल्पप्रत्यक्षेऽपि सविशेषमेव वस्तु प्रतीयते । (सबदशन संग्रह पृ० ४३)

२ सब पुर पुरुषेण सर्वार्थिना स्वार्थे नियाम्य धाय तच्छेषतैक स्वरूपमिति सब चेतनाचेतन तस्य स्वरूपम् । श्रीमाण्य—२-१ ९

नितांत स्पष्ट है। अद्वैतता का वर्णन करने वाली श्रुतियाँ वस्तुतः ब्रह्म की निदिष्ट विनिष्कृता का निरूपण करती हैं। अमिल श्रुतियाँ निष्कृष्ट ब्रह्म को रूप का आश्रय (माकार) बतावाली भेदाक्ति हैं। यही रामानुज का मत है। यदि विशिष्टाद्वैत मिश्रात और व्यवहार का एक गणिप्त प्रश्नोत्तरी के रूप में स्वरूप दगें तो वह कुछ इस प्रकार उभर गवती है—१ प्रश्न—जातव्य क्या है ? उत्तर—ईश्वर के शरीर रूप से यह समस्त दश्य और अदृश्य जगत ही पेम है। २ प्रश्न—जाता का स्वरूप क्या है ? उत्तर—वह चेतनावान अणु है। ३ प्रश्न—अज्ञान का स्वरूप क्या है ? उत्तर—विषय म भ्रमत्व और आसक्ति ही अज्ञान है। ४ प्रश्न—दुःख का स्वरूप क्या है ? उत्तर—नाना प्रकार का मागिक ताप या आधिया ही दुःख हैं। ५ प्रश्न—ज्ञान का क्या स्वरूप है ? उत्तर—'परमेश्वर निरम असम्य कल्याण गुणो का आकर है', यह भावना रखना। ६ प्रश्न—दुःख के घ्वस (मोक्ष) का स्वरूप क्या है ? उत्तर—भगवान की कृपा से दुःखो की पुनरावृत्ति न होना ही मोक्ष है। ७ प्रश्न—इन सबके लिए प्रमाण क्या है ? उत्तर—प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द, तीन प्रमाणों से इनको सत्यापित किया जा सकता है।

विशिष्टाद्वैत वेदांत और श्रीवैष्णव सम्प्रदाय एक ऐसे सामाजिक और उपयोगी दर्शन की स्थापना करता है, जो कल्याण गुणयुक्त सर्वदास्तिमान ईश्वर की सत्ता में विश्वास रखता है तथा जो ईश्वर सदागुणवान, सदाचारिया पर कृपा करता है तथा दुष्टा, पलो और दुराचारिया को दंडित करता है। निगुण निराकार ब्रह्म की अपेक्षा इसी सगुण-माकार ईश्वर या भगवान् की समाज को अधिन आवश्यकता है। ●

## श्री मध्वाचार्य प्रणीत द्वैत-वेदान्त

प्र० ना० नागप्पा

प्रस्थानत्रयी के व्याख्याताओं (भाष्यकारों) में से प्रसिद्ध तथा बहुमाय तीन आचार्य हुए— शङ्कराचार्य (८वीं सदी) रामानुजाचार्य (१२वीं सदी) तथा मध्वाचार्य (ई० सन् १२३८-१३१७)। इन भाष्या के आधार पर हमारे यहाँ (भारत वष में) तीन मत स्थापित हुए—अद्वैतमत, विशिष्टाद्वैतमत तथा द्वैतमत। इन तीनों मतों के आचार्यपुरष अत्यन्त तेजस्वी, तपस्वी, विरक्त सयासी थे। तीनों मत वेदसम्मत हैं और आस्तिक मत हैं। इनमें से अद्वैतमत की अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति रही है, विशिष्टाद्वैत में भगवान् विष्णु या श्रीकृष्ण (श्रीमन्नारायण) की सेवा या कर्क्य प्रधान है और द्वैत मत भक्ति प्रधान है। शङ्कर भगवत् पादाचार्यजी का दावा है कि ज्ञान से ही मुक्ति लाभ होगा। (ज्ञानेनैव मुक्ति) पर मध्वाचार्य का मत है कि—

“मुक्तिर्नैज सुखानुभूतिरमलामक्तिश्चतत्साधनम्”

जीव अपने स्वरूप के अनुगुण (अनुसार) सुख-लभ जो करता है वही मोक्ष है। अद्वैत की भक्ति ही मुक्ति का साधन है।

मध्वाचार्य का द्वैत-नित्य व्यासतीथ कृत निम्नलिखित श्लोक के द्वारा संक्षेप से विदित होता है—

श्रीम-मध्यमते हरि परतर सत्य जगत्त्वतो ।

भेदो जीवगणा हरेरनुचरा नोचोच्च भाव गता ।

मुक्तिर्नैजसुखानुभूतिरमला भक्तिश्च तत्साधनम् ।

ह्यसादित्तितय प्रमाणमल्लिलाम्नायकवेद्योहरि ॥

इस श्लोक का विश्लेषण कीजिए। उस पर तात्त्विक दृष्टि से विचार कीजिए। तब द्वैत मत का विशदीकरण हो जायगा।

### (१) हरि परतर

इसमें हरि की सर्वोत्तमता विदित है। यही मध्वाचार्य के उपदेश का सारांश है। विष्णु भगवान् समस्त जीवराशि से भिन्न हैं और वह बल, ज्ञान, ऐश्वर्य, आनन्द आदि गुणों में उत्तम (सर्वश्रेष्ठ) है। जीवराशि से तात्पर्य पशु, पक्षी या मात्र मनुष्य के अतिरिक्त गणध और देवता से है। वेद म इन्द्र, अग्नि, सोम, मित्र, वरुण, बृहस्पति इत्यादि देवताओं के बारे में उल्लेख प्राप्त होता है।

‘कस्मैदेवाय हविषा विधेम ?’ जैसे प्रश्न से जान होता है कि यनाथ एक स्थान पर एकत्रित जानी ऋषिमुनियों ने यह जानना चाहा कि देवों का देव कौन है। अन्य देवताओं में से सर्वश्रेष्ठ ठहरे शिव, ब्रह्मा विष्णु—इनमें से कौन सर्वश्रेष्ठ है ? इस पर विचार करते हुए महर्षि भृगु ने निगम किया कि शिव और ब्रह्मा की अपेक्षा विष्णु ही सर्वोत्तम हैं—



महेश्वरे या जगतामघीश्वरे जागने या जगदतरात्मनि ।

न यस्तुभेदप्रतिपत्तेरस्ति मे तत्पावि भक्तिस्तदने-दुसरे ॥

[जगदीश्वर रूपी परशिव और समस्त जगत् के अन्तरात्मा तथा प्रेरणकर्ता महाविष्णु मे याम्यत्र म मैं किसी प्रकार का भेद नहीं पाता । फिर भी मेरी अटल भक्ति चन्द्रमौलीश्वर म है ।] — यह भक्तुं हरि का कथन है ।

इस प्रकार स किसी के लिए शिव सर्वोत्तम हैं, तो किसी के लिए महाविष्णु सर्वोत्तम हैं । मध्वाचार्य के अभिमत म विष्णु भगवान् सर्वोत्तम, सव्येष्ट हैं । उनका पहना है कि—

स्वतन्त्रो भगवान् विष्णु

‘स्वतन्त्र और अस्वतन्त्र दो प्रकार के तत्त्व हैं । एक मात्र परमात्मा विष्णु स्वतन्त्र है । आचार्यजी का यह अभिमत वेदाधारित है —

‘न ते विष्णो जायमानो न जातो देव महिम्न परमतमाप ।’ (ऋग्वेद)

[हे विष्णु ! आगे जन्मनेवाला या अब तक जन्म पाया हुआ कोई भी महिमा की दृष्टि से तेरा पार न पायेगा ।]

‘अग्रिर्वै देवानामयमो विष्णु परम ।’

(ऐतरेय ब्राह्मण)

[ देवताओं में कनिष्ठ है अग्नि और वरिष्ठ या श्रेष्ठ है विष्णु । ]

‘इव विष्णुर्विद्यक्रमे त्रेधा निधे पदम् ।’ (ऋग्वेद)

[तीन पदों से विष्णु (भगवान्) ने सारे विश्व को आश्रित किया]

समस्त आगमों में विष्णु का आधिपत्य वर्णित है । आचार्य का विष्णु तत्त्व निम्न में कथन है

‘युक्त हि विष्णो सर्वोत्तमस्यै एव महातात्पर्य सर्वागमानाम् ।’

[सभी आगमों का महातात्पर्य यही है कि विष्णु की सर्वोत्तमता विलुप्त युक्ति-संगत है ।]

विष्णु जगत् का निमित्तकारण, असाधारण सृष्टिकर्त्ता, एक मात्र स्वतन्त्रतत्त्व तथा ब्रह्मपदवाच्य है । भगवद्गीता में विष्णु को ‘पुरुषोत्तम’ कहा गया है ।

**विष्णु सर्वोत्तम कैसे ?**

विष्णु की परमोत्कृष्टता उसके गुणात्मक वैभव से प्राप्त हुआ है । ब्रह्म के गुण वास्तव में अनन्त हैं । उत्तमोत्तम जीव भी उसके गुणों का ग्रहण नहीं कर सकता । उसकी अनन्त शक्ति व अनन्त ज्ञान है । वह देश-काल सम्बन्धी सीमा से आवद्ध नहीं है । ये हुए उसके कतिपय परस्व गुण । उसकी दयामयता भक्तों के प्रति प्रेम और प्रसाद आदि आभ्यन्तर गुण जलग हैं । प्रेममूर्ति भगवान् के प्रति मध्वाचार्य का अपार प्रेम था । उनका विश्वास था (जैसा कि भागवत में वर्णित है) कि भक्तों की आत्मा पर पसीज कर भगवान् अपने स्वात्म्य और माहात्म्य को भी एक आर रख कर तुरन्त भक्त के यश हो जाते हैं । विष्णु ने गजेन्द्र का आत्मनाद सुनकर अपने चक्र से तुरन्त नक्त का सहार करके गजेन्द्र को उसके जबड़ों की जकड़ से मुक्त कर दिया । ब्रह्माद को पिता हिरण्यकश्यपु के दीर्घायु से बचाया । इस हेतु विष्णु भगवान् को नृसिंह-रूप धर कर आना पड़ा । द्रौपदी की असहायकता पर बिना आगा पीछा किये उसके मान की रक्षा की । अनन्त प्रेम, अनन्त दया और अनन्त भक्तवत्सलता महाविष्णु के आभ्यन्तर गुण हैं ।

उपनिषदों में ब्रह्म को 'अद्वैत परमायत' कहकर वर्णित किया गया है। इस श्रुतिवाक्य की ओर व्याख्या आचार्य द्वारा की गयी है 'जो महतो महीयान् है वह सादृश्य रहित है ही।'।

ब्रह्म को निगुण यानी गुणरहित ही नहीं, गुणातीत कहा गया है। प्रकृति तथा जीवों के गुण-दोष से वह बहुत दूर है। परब्रह्म विष्णु उत्कृष्ट गुणा से परिपूर्ण होने से पूर्ण ब्रह्म से विराजमान है। उसे 'अनन्त' नामक सबैत (शब्द) से वर्णित किया गया है। वह किसी भी दृष्टि से 'निगुण' नहीं हो सकता—वह 'सगुण' है—

“मय्यनन्तगुणोऽनन्ते गुणतोऽनन्त विग्रहे,”

“महद् गुणत्वाद् यमनन्तमाहुः”, ‘भगवान् अनन्त अनन्तगुणाणव’”

यह तत्त्व भगवद्गीता में स्पष्ट किया गया है “वेदेष्व सर्वे अहमेव वेद्यः।” तथा उत्तम पुरुषस्त्वय परमात्मेत्युदाहृत [“भेदे विग्रह भेद अनन्त गुण विद्यमान है।” “महान् गुणों के कारण जिसे अनन्त कहते हैं—वही महाविष्णु हैं।” “सभी वेदों में मैं ही श्रेय हूँ।” (महाविष्णु को) “उत्तम अर्थात् पुरुषश्रेष्ठ और परमात्मा कह कर उल्लिखित है।)।”]

आचार्य जयतीर्थ जी का कथन है—

“सर्वाण्यपि वेदान्तवाक्यानि, असंख्य वल्याणगुणाकर सकल दोषगन्धविदूर एक रूपमेव ब्रह्म-नारायणस्य प्रतिपादयति। किन्तु कानिचित् सवज्ञत्वं सर्वेश्वरत्वं सर्वार्थार्थमित्त्व सौंदर्यार्थं गुणविशिष्ट-तया, कानिचित् अपहृतपाप्मत्वं—निदुःखत्वं—प्राकृत—भौतिक विग्रह—रहितत्वादि दोषाभाव विशिष्टतया, कानिचित् अतिगहनताज्ञापनाय बाधमनसागोचरत्वाद्याकारण, कानिचित् सवपरित्यागेन तस्यैव उपादानाय अद्वितीयत्वेन, कानिचित्। सर्वसत्ताप्रतीतिप्रवृत्तिनिमित्तताप्रतिपत्त्यर्थं सवर्त्मकत्वेन इत्येवमाद्यनेक प्रकारं परमपुरुष बोधयति।” इस पर विचार करें।

(अ) “कानिचित् सवज्ञत्वं-सर्वेश्वरत्वं सर्वार्थार्थमित्त्व सौंदर्य आदीनां गुण विशिष्टतया”—

ब्रह्म सर्वश्रेष्ठ लक्षणा से युक्त है। सगुणब्रह्म निर्देशन सम्बन्धी असत्यात उपनिषद्वाक्यों में आप उपयुक्त समस्त गुणा से युक्त पायेंगे। अनन्त ज्ञान, अनन्त शक्ति, अनन्त व्याप्ति को लिये हुए सगुण ब्रह्म कालातीत है। सब में अन्तर्गामी है। उसका सौंदर्य अनन्त असौम्य है। उससे बढ़कर कोई उदार नहीं है।

(आ) कानिचित् अपहृतपाप्मत्वं निदुःखत्वं प्राकृत भौतिक विग्रहरहितत्वादि दोषाभाव विशिष्टतया—

वेद विदित है कि ब्रह्म पाप, दुःख, भौतिकदेह इत्यादि दोषों से निर्लिप्त है। इस वर्णन में—ब्रह्म को 'निगुण' कहने वाले वेद वचन भी मिले हुए हैं। उपनिषदों में ब्रह्म को जीव और जडपदार्थों के लक्षणों की इति मितिया तथा दोषों से निषेधित किया गया है। जीव व जगत के दोषों से रहित होना भी ब्रह्म की श्रेष्ठता का ही द्योतक है।

(इ) “कानिचित् अतिगहनता ज्ञापनाय बाधमनसा गोचरत्वाकारेण”—कतिपय वेद-वचनों में वर्णित है कि भगवान् की निगूढ़ रहस्यमय तथा अपार स्वरूप का निर्देशन बाधमनो के अतीत है।

(ई) कानिचित् सवपरित्यागेन तस्यैव उपादानाय अद्वितीयत्वेन” कतिपय वचनों में ब्रह्म की अद्वितीयता का उल्लेख है। इन वाक्यों से ब्रह्म सम्बन्धी एकतावाद सूचित नहीं होता। वहाँ यह गया है कि मानव की समस्त आशाओं एवं आकांक्षाओं (कामनाओं) का एकमात्र लक्ष्य भगवान् है। मादूक उपनिषद् के 'अद्वैत परमायत' वाले वाक्य का तात्पर्य यह है कि भगवान् तक पहुँचने हेतु अथ आसक्तियों का त्याग ही पूरवसिद्धता है। पुरुषार्थ की दृष्टि से इसी का साधन करना चाहिए। (जीवन का आदर्श

भी यही है)। अथ पुरुषार्थ कहा, ब्रह्म की व्याप्ति कहा ? जीवन में एकैक निष्ठा इस बात की होनी चाहिए कि अन्य सब बातों को परे रख कर एक इस परिपूर्णता को साधो। यही मनुष्य जन्म का एकैक लक्ष्य है। और यही अंतिम लक्ष्य है। अद्वैत इसी 'एकैक' लक्ष्य का संकेत करता है।

(उ) अद्वैत को निषेध रूप से प्रतिपादित करने वाले समस्त वाक्यों की यही सही व्याख्या होगी। 'ब्रह्म' सबकी आत्मा या 'सर्वात्मा' है—वाटे वचन से सूचित है कि उसका उसी रूप में ध्यान करना चाहिए। इन वाक्यों से ऊहा यह की जाती है कि परमतत्त्व एक ही है। श्री मध्वाचार्य ने अपने ब्रह्मसूत्र (३३-१२) के भाष्य में कहा है कि ब्रह्म वे जिस सारभूत स्वरूप का ध्यान भक्तों को करना है वह सत, चित और आनन्द तथा आत्मा से युक्त है।

जयतीथ आचार्य ने भी ब्रह्म को सर्वात्मक या सबस्व माना है—“कानिचित् सर्वसत्ताप्रतीति प्रवृत्ति निमित्त प्रतिपत्त्य सर्वोत्कर्त्तव्येन”। परब्रह्म तब वस्तुओं के अस्तित्व, अनुभव और प्रवृत्तियों का कारण है—ब्रह्म ही सब की आत्मा है। प्रत्येक वस्तु के अस्तित्व, अनुभव और कार्य ब्रह्म की शक्ति से ही होता है। इसलिए वही सब की केन्द्र वाहक शक्ति है। यह विश्वव्याप्ति तथा सबकारणत्व ब्रह्म की एकता सम्बन्धी श्रुति वाक्यों का तात्पर्य है।

वेद, उपनिषद् आदि से सब—संग्रह करके आचार्य जयतीथ ने उपयुक्त रीति से उपरि उल्लिखित वाक्यों द्वारा सबवेदात्तसार का संग्रह किया है। उपयुक्त पंचविध ब्रह्म का प्रतिपादन उल्लेखनीय है। द्वैत साहित्य में परमतत्त्व की यह कल्पना ध्यान देने योग्य है। ये पाँचों आखिर एक ही तत्त्व में समाविष्ट होते हैं। वह है—‘सर्वात्मनि वेदात्तवाक्यानि असंख्येयकल्याणगुणाकराः सकल दोष गन्ध विद्रुह एकरूप एव ब्रह्मनारायणाख्य प्रतिपादयति।’ ब्रह्म एक स्वरूपी है। वही नारायण है। वह अनन्त कल्याण गुणों का सागर है। उसमें किसी भी लोप दोष की गन्ध तब नहीं है। यही मूलभूत सबसद्वाक्य वेदात्त सार है।

## (२) जगत् सत्य है (सत्य जगत् तत्त्वतः)

अपनी आँखों से देखने वाले पहाड़, नदी, वृक्ष तथा अनेकों प्रकार के पशु-पक्षी 'सत्य' ही तो हैं। आश्चर्य की बात है कि यह सदेह उठा ही कैसे कि यह गोचर जगत् सत्य है या मिथ्या है। कतिपय लोगों की यह भ्रान्ति मात्र है कि यह दृश्य जगत् सत्य नहीं है। यह भी क्या बात है कि हमें जगत् की सत्यता को प्रमाणित करना पड़ा है।

अद्वैतियों का यह दावा है कि ब्रह्म सत्य है, जगत् मिथ्या है। अंधेरे में रज्जु को साँप समझना भ्रम है। उस भ्रम का निवारण होने पर ज्ञात होगा कि यह साँप नहीं है, अपितु रज्जु मात्र है। दूरी से चमकते रहनेवाले श्वेतपदाय की (घोड़े या शक्ति को) देखकर हम उसे कभी कभी रजत समझते हैं। पर पास पहुँचने पर यथार्थ का पता चलेगा। हमारा अज्ञान दूर होगा। इसी प्रकार, ब्रह्म एक है पर अज्ञान (अविद्या) के कारण जीव अलग, जड़ वस्तु (अचेतन जगत्) अलग ऐसा भेद भाव हमारे मन में उत्पन्न होता है। अविद्या जाती रहे और पान का अनुभव हो तब ज्ञात होगा कि 'यह समस्त जगत् मिथ्या है। अविद्या द्वारा कल्पित है।' मैं ब्रह्म से पृथक् नहीं हूँ। (सब एतद् इदं ब्रह्म)—सब कुछ ब्रह्म है।' यह है अद्वैतवाद।

श्रीमध्वाचार्य ने इसका खण्डन करके जगत् की सत्यता की स्थापना की। उनका तर्क यों है—

‘मोर्द रज्जु का साँप समझता है। इस दृष्टांत की परीक्षा कीजिए कोई भ्रातिमान मनुष्य (छात्र या सचमुच) रहना। उमने कभी (सत्य) सचमुच साँप को देखा होगा। अथवा उमका स्वरूप क्या

है, यह सुनकर यथावत् जाना होगा। मुख्य बात यह है कि उस क्षण में सामने (सत्य ही) रज्जु पड़ा रहा होगा। उसे देख उस आदमी ने उसे भ्राति में पड़कर (भ्राति में पड़ने के लिये सहायक (सत्य) परिस्थिति (अधिकार या धुंधलका रहा होगा) साप समझ लिया। इस दशा में सचमुच (सत्य ही) कोई पदार्थ जब तक न रहे तब तक यह भ्राति कैसे पैदा हो सकती है कि यह पत्थर है, यह वृक्ष है, यह बाबी है, आदि? माना कि अविद्या से भ्रान्ति पैदा होगी। क्या अविद्या (भ्राति) सत्य है? हम पत्थर का कोई टुकड़ा देखते हैं। अपने पूर्वानुभव के जैसे उससे हम अपने हाथ पर मार ले सकते हैं, अथवा एक बर्तन पर उसे मारकर आवाज निकाल सकते हैं अथवा उससे बादाम का छिलका तोड़कर अंदर का बीज (बादाम) निकाल सकते हैं। इस स्थिति में ऐसे अनेकों काम में आने वाले उस पत्थर के अस्तित्व को ही नकारनेवाले 'मायावाद' को कैसे स्वीकार किया जाय? सत्य ही जगत् सचया सत्य है।

यह पहले भी रहा, अब भी विद्यमान है। आगे चलकर भी बना रहेगा। इसलिए जगत् का मिथ्यात्व ही मिथ्या है। इस तरह से और अनेकों दलीलों से श्री मध्वाचार्य ने 'मायावाद' का खण्डन किया।

**‘ध्रुवा द्यौ, ध्रुवा पृथिवी ध्रुवात पवतो**

**इमे विश्वम सत्य मयशाना।’ (ऋग्वेद)**

[आकाश, पृथ्वी, पर्वत आदि सब सत्य है, माया कल्पित नहीं है]

अपने स्वाय को तजने वाले भगवान द्वारा आत्मलीला से इस सृष्टि का निर्माण किया गया। ब्रह्म सत्य है। उसकी लीला से सिरजी हुई यह सृष्टि भी सत्य ही है। अविद्या से उत्पन्न भ्राति के कारण अयथाय या अवास्तविक नहीं हैं।

**तदेतत्सत्य सत्यमेवेद विश्वमसौ सृजति।’**

(यह ससार सत्य है। इसे इसने बनाया है। सत्य ही उसका सृजन है।) ‘यत्सत्यरूपं जगदेतदीकृतं’ (सत्यरूपी यह ससार ऐसा ही है) अर्थात् जगत् सत्य है, मिथ्या कदापि नहीं हो सकता। वह मिथ्या नहीं है।

यह ससार भगवान विष्णु के वशवर्ती है। सारा विश्व उसी सर्वेश्वर विष्णु के अधीन है। प्रलय-काल में भी विश्व (ब्रह्माण्ड) का पूरा नाश नहीं होगा—सारा ब्रह्माण्ड विष्णु के उदरस्थित रहेगा—यह भगवत्सिद्धान्त है।

### (३) पञ्चभेद (भेदोजीवगणाहरेरनुचरा)

मध्वाचार्य ने ‘विष्णुतत्त्वनिर्णय’ में कहा है

**जीवेश्वरमिदा चैव जडेश्वरमिदा तथा।**

**जीवभेदो मियश्चैव जडजीव मिदा तथा।**

**मियश्च जडभेदोऽयं प्रपञ्चो, भेदपञ्चकः ॥**

तात्पर्य यह है—

१ जीव और परमात्मा भिन्न भिन्न हैं।

२ जड वस्तु तो परमात्मा से भिन्न है ही।

३ जीव-जीव में अन्तर है।

४ जड और जीव भिन्न भिन्न हैं।

भी यही है)। अयं पुरुषाय कहा, ब्रह्म की व्याप्ति कहा ? जीवन में एकैक निष्ठा इस बात की होनी चाहिए कि अयं सब धातों को परे रख कर एक इस परिपूर्णता को साधो। यही मनुष्य जन्म का एकैक लक्ष्य है। और यही अंतिम लक्ष्य है। अद्वैत इसी 'एकैक' लक्ष्य का संकेत करता है।

(उ) अद्वैत को निषेध रूप से प्रतिपादित करने वाले समस्त वाक्यों की यही सही व्याख्या होगी। 'ब्रह्म' सबकी आत्मा या 'सर्वात्मा' है—वाले वचन से सूचित है कि उसका उसी रूप में ध्यान करना चाहिए। इन वाक्यों से ऊहा यह भी जाती है कि परमतत्त्व एक ही है। श्री मध्वाचार्य ने अपने ब्रह्मसूत्र (३-३-१२) के भाष्य में कहा है कि ब्रह्म वे जिस सारभूत स्वरूप का ध्यान भक्तों को करना है वह सत्, चित और आनन्द तथा आत्मा से युक्त है।

जयतीत्य आचार्य ने भी ब्रह्म को सर्वात्मक या सबस्व माना है—“कानिचित् सर्वसत्ताप्रतीति-प्रवृत्ति निमित्त प्रतिपत्त्य सर्वोभक्त्येन”। परब्रह्म तब वस्तुओं के अस्तित्व, अनुभव और प्रवृत्तियों का कारण है—ब्रह्म ही सब की आत्मा है। प्रत्येक वस्तु के अस्तित्व, अनुभव और काय ब्रह्म की शक्ति से ही होता है। इसलिए वही सब की वेद वाहक शक्ति है। यह विश्वव्याप्ति तथा सबकारणत्व ब्रह्म की एकता सम्बन्धी श्रुति वाक्यों का तात्पर्य है।

वेद, उपनिषद् आदि से सब—संग्रह करके आचार्य जयतीत्य ने उपयुक्त रीति से उपरि उल्लिखित वाक्यों द्वारा सबवेदात्तसार का संग्रह किया है। उपयुक्त पंचविध ब्रह्म का प्रतिपादन उल्लेखनीय है। द्वैत साहित्य में परमतत्त्व की यह कल्पना ध्यान देने योग्य है। ये पाचों आखिर एक ही तत्त्व में समाविष्ट होते हैं। वह है—‘सर्वांश्वपि वेदात्तवाक्यानि असध्येयवत्याण्युणाकर सकल दोष गन्ध विदूर एकरूप एव ब्रह्मनारायणस्य प्रतिपादयति।’ ब्रह्म एक स्वरूपी है। वही नारायण है। वह अनन्त कल्याण गुणों का सागर है। उसमें किसी भी लोप-दोष की गन्ध तक नहीं है। यही मूलभूत सबसंग्राहक वेदात्त सार है।

## (२) जगत सत्य है (सत्य जगत तत्त्वतः)

अपनी आँखों से देखने वाले पहाड़, नदी, वृक्ष तथा अनेकों प्रकार के पशु पक्षी 'सत्य' ही तो हैं। आश्चर्य की बात है कि यह सद्ब्रह्म उठा ही कैसे कि यह गोचर जगत सत्य है या मिथ्या है। कतिपय लोगों की यह भ्रांति मान है कि यह दुष्प्रयोजन जगत सत्य नहीं है। यह भी क्या बात है कि हमें जगत की सत्यता को प्रमाणित करना पड़ा है।

अद्वैतियों का यह दावा है कि ब्रह्म सत्य है, जगत मिथ्या है। आँधरे में रज्जु को साँप समझना भ्रम है। उस भ्रम का निवारण होने पर ज्ञात होगा कि यह साँप नहीं है, अपितु रज्जु मात्र है। दूरी से चमकत रहनेवाले श्वेतपदार्थ की (धोमे या श्रुति को) देखकर हम उसे कभी कभी रजत समझते हैं। पर पास पहुँचने पर घटाघात का पता चलेगा। हमारा अज्ञान दूर होगा। इसी प्रकार, ब्रह्म एव है पर अज्ञान (अविद्या) के कारण जीव अलग, जब वस्तु (अचेतन जगत) अलग ऐसा भेद भाव हमारे मन में उत्पन्न होता है। अविद्या जाती रहे और ज्ञान का अनुभव हो तब ज्ञात होगा कि 'यह समस्त जगत मिथ्या है। अविद्या द्वारा कल्पित है।' मैं ब्रह्म से पृथक् नहीं हूँ। (सब जगत् इदं ब्रह्म)—सब कुछ ब्रह्म है।' यह है अद्वैतवाद।

श्रीमध्वाचार्य ने इसका छण्डन करते जगत की सत्यता की स्थापना की। उनका तर्क यों है—

'बोर्डे रज्जु का साँप समझता है। इस दृष्टान्त की परीक्षा कीजिए बोर्डे भ्रातिमान मनुष्य (सत्य या सचमुच) रहगा। उगने कभी (गत्य) सचमुच साँप को दया होगा। अथवा उसका स्वरूप क्या

है, यह सुनकर यथावत् जाना होगा। मुख्य बात यह है कि उस क्षण में सामने (सत्य ही) रज्जु पड़ा रहा होगा। उसे देख उस आदमी ने उसे भ्राति में पड़कर (भ्राति में पड़ने के लिये सहायक (सत्य) परिस्थिति (अपकार या पुँधलका रहा होगा) साँप समझ लिया। इस दशा में सचमुच (सत्य ही) कोई पदार्थ जब तक न रहे तब तक यह भ्राति कैसे पैदा हो सकती है कि यह पत्थर है, यह वृक्ष है, यह बोबी है, आदि? माना कि अविद्या से भ्राति पैदा होगी। क्या अविद्या (भ्राति) सत्य है? हम पत्थर का कोई टुकड़ा देखते हैं। अपने पूर्वानुभव के जैसे उससे हम अपने हाथ पर मार ले सकते हैं, अथवा एक बर्तन पर उसे मारकर आवाज निकाल सकते हैं अथवा उससे बादाम का छिलका तोड़कर अंदर का बीज (बादाम) निकाल सकते हैं। इस स्थिति में ऐसे अनेकों काम में आने वाले उस पत्थर के अस्तित्व को ही नकारनेवाले 'मायावाद' को कैसे स्वीकार किया जाय? सत्य ही जगत् सब्धा सत्य है।

यह पहले भी रहा, अब भी विद्यमान है। आगे चलकर भी बना रहेगा। इसलिए जगत् का मिथ्यात्व ही मिथ्या है। इस तरह से और अनेकों दलीलों से श्री मध्वाचार्य ने 'मायावाद' का खण्डन किया।

‘ध्रुवा द्यौ, ध्रुवा पृथिवौ ध्रुवास्त पवतो

इमे विश्वम् सत्यं मयवाना।’ (ऋग्वेद)

[आकाश, पृथ्वी, पवत आदि सब सत्य हैं, माया कल्पित नहीं है]

अपने स्वाय को सजने वाले भगवान द्वारा आत्मलीला से इस सृष्टि का निर्माण किया गया। ब्रह्म सत्य है। उसकी लीला से सिरजो हुई यह सृष्टि भी सत्य हो है। अविद्या से उत्पन्न भ्राति के कारण अयमाय या अवास्तविक नहीं है।

तदेतत्सत्यं सत्यमेवेव विश्वमसौ सृजति।’

(यह ससार सत्य है। इसे इसने बनाया है। सत्य ही उसका सजन है।) ‘यत्सत्यरूपं जगदेतदीदृत्’ (सत्यरूपी यह ससार ऐसा ही है) अर्थात् जगत् सत्य है, मिथ्या कदापि नहीं हो सकता। वह मिथ्या नहीं है।

यह ससार भगवान विष्णु के वशवर्ती है। सारा विश्व उसी सर्वेश्वर विष्णु के अधीन है। प्रलय-काल में भी विश्व (ब्रह्माण्ड) का पूरा नाश नहीं होगा—सारा ब्रह्माण्ड विष्णु के उदरस्थित रहेगा—यह मध्वसिद्धान्त है।

### (३) पञ्चभेद (भेदोजीवगणाहरेरनुचरा)

मध्वाचार्य ने ‘विष्णुतत्त्वनिर्णय’ में कहा है

जीवेश्वरमिदा च जडेश्वरमिदा तथा।

जीवभेदो त्रियश्वैव जडजीव मिदा तथा।

मिथरच जडभेदोऽयं प्रपद्यो, भेदपञ्चक ॥

तात्पर्य यह है—

१ जीव/बोध परमात्मा भिन्न भिन्न हैं।

२ जड वस्तु तो परमात्मा से भिन्न है ही।

३ जीव जीव में अंतर है।

४ जड आर जीव भिन्न भिन्न हैं।

५ जड़ और जड़ में भी भिन्नता है ।

प्रत्येक जीव की अपनी गुणवत्ता पृथक् होती है । मनुष्य जाति सब एक है । मनुष्य, अश्व, श्वान, व्याघ्र—सब जीव ही तो हैं । मनुष्य अश्व से भिन्न है ही । मनुष्य जाति, अश्व जाति, श्वान जाति अथवा व्याघ्र—प्रत्येक जाति एक होते हुए भी मनुष्य मनुष्य में भिन्नता, अश्व-अश्व में भेद, श्वान-श्वान में अंतर और व्याघ्र व्याघ्र में पृथक्त्व सहज ही देखने में आता है ।

प्रत्येक जीव की अपनी विशेषता या विशेष गुण होते हैं । इस विशिष्ट गुण के कारण मैं अपने पड़ोसी घर के स्वामी से भिन्न भिन्न हूँ । दोनों में अपनी अपनी विशिष्टता होते हुए भी दोनों में मनुष्य सहज विशेषता है । कुछ विशेष तत्त्व ऐसा है जिनके कारण दोनों जीवों के अपने अपने गुण विशेष को लिये हुए होने पर भी एक प्रकार का सामञ्जस्य है । यह विशेष-तत्त्व का परिणाम है । यह 'विशेष' तत्त्व मध्य सिद्धान्त का मूलाधार है ।

एक आदमी मोटा है, दूसरा दुबला है । मोटापन पहले आदमी से पृथक् नहीं, न दुबलापन दूसरे आदमी से पृथक् है । मोटेपन का प्रथम व्यक्ति से अविनाभाव सम्बन्ध है । दुबलापन का भी दूसरे आदमी से अविनाभाव सम्बन्ध है । ये सम्बन्ध इन आदमियों से पृथक् नहीं । इस तरह के अविनाभाव (धम) को लिये हुए दो भिन्न भिन्न आदमियों का विवरण 'विशेष तत्त्व' से सम्पन्न है ।

[वास्तव में 'विशेष तत्त्व' अविनाभाव (गुण, आदि विशेषता लिये हुए दो जीवों या वस्तुओं मात्र का विवरण प्रस्तुत नहीं करता, अपितु 'द्रष्टा' तथा उसके विशेष तत्त्व या धम या गुण सम्पत्ति (जैसे 'सत्य' 'अनन्त') का विवरण भी प्रस्तुत करता है ।]

इस प्रकार से 'पञ्चभेद तत्त्व' मध्यमत में स्वीकृत है ।

**‘प्रकृष्ट पञ्चविधो भेद प्रपञ्च’**

(विशेषतया यह ससार पांच प्रकार के भेद लिये हुए होता है ।)

**पदार्थ स्वरूपात् भेदश्च ।**

यह भेद भी क्या है । प्रत्येक पदार्थ का अपना स्वरूप ही तो है । प्रत्येक पदार्थ का अपना अपना स्वरूप होता है । रूप भिन्नता, नाम भिन्नता, रस भिन्नता और प्रवृत्ति भिन्नता दो पदार्थों में होती ही है ।

**‘प्राप्य सवतो विलक्षण हि पदार्थ स्वरूप दशयेता’**

(सब पदार्थों के स्वरूप प्राप्य विलक्षण होते हैं । अर्थात् अन्य पदार्थों के स्वरूप से भिन्न है ही ।) यदि ऐसा न होता तो एक पदार्थ को देखने पर हमें जो कुछ ज्ञात होगा वह दूसरे पदार्थ को देखकर उत्पन्न (इन्द्रिय) ज्ञान से भिन्न न होता । एक पदार्थ को देखिए । उससे इन्द्रिय सन्निकष होने के कारण दो प्रकार की जानकारी हम अनुभव होगी—

१ पदार्थ का स्वरूप ज्ञान

२ उस पदार्थ की दूसरे पदार्थों से भिन्नता का ज्ञान ।

ऐसा होना ही 'विशेष तत्त्व' का परिणाम है ।

परस्पर में बाँटिय है । जल में द्रवता है । अग्नि में उष्णता है । बाँटिय, द्रवता और उष्णता में परस्पर भेद है । यही नहीं, वसिष्ठ भौतिक स्थितियों के कारण 'जल' पदार्थ के रूपांतर होगे । बर्फ ताप से गलकर जल बनेगा । और अधिक ताप पाकर जल भाप बनेगा । ये सब (बर्फ, जल, भाप) एक ही वस्तु के रूपांतर हैं । इन रूपों में भिन्नता है इनके गुणों में भी भिन्नता है । ओस जल से भिन्न है, जल भाप से भिन्न है । इन तीनों की वायवीयता भी पृथक् पृथक् है । बुझार अधिक हो जाय तो माँसे पर बर्फ

रखते हैं। आप से इ जिन चलती हैं। वफ जल् का ही रूप होते हुए इ जिन चलाने में असमर्थ है। इस तरह से काय शक्ति-भिन्नता, स्वरूप भिन्नता और गुणकारिता में भिन्नता प्रत्येक पदार्थ के सहज (सह + ज) होने के कारण 'भेद-तत्त्व' इस ससार में सहज है, प्रवृत्तिगत है और भगवद्भूत है।

कहते हैं कि घेठा बाप पर पडा है, लडकी माँ पर पडी है। माँ, मा ही है, पुत्री पुत्री है। पिता पिता है, पुत्र, पुत्र है। पिता पुत्र में सँखडे बातों में साम्य होते हुए भी सहजतया भिन्न गुण, भिन्न प्रवृत्तियाँ भिन्न वायक्षमताएँ होती ही हैं। यहाँ तक कि जुडवे बच्चों में हजार बातों में साम्य होते हुए वे भिन्न भिन्न होते हैं। प्रो० लक्ष्मणस्वामि मोदलियार मद्रास विश्वविद्यालय के वाइसचैंसलर हुए थे। वृत्ति से वे (प्रसिद्ध) वैद्य थे। श्री रामस्वामि मुदलियार राजनीतिज्ञ निकले यद्यपि दोनों जुडवे थे। वे दोनों हू-बहू एक से थे। श्रीरामस्वामि मुदलियारजी मैसूर राज्य के दीवान बने। इस तरह से भिन्न भिन्न जीवों पर भिन्न भिन्न प्रभाव होता है इस प्रभाव-भिन्नता का आधार 'विशेष तत्त्व' है।

एक और बात। आप हजार प्रयत्न कीजिये। एक जड वस्तु से जीव की उत्पत्ति होना असम्भव है। इसी तरह एक जीव के पेरु से जड वस्तु पैदा होगी नहीं।

न चेतन विकार स्याद्यद्यपि ह्यचेतनम्।

नाचेतनविकारोऽपि चेतन स्यात्कथंचन॥

[[इस दुनिया में कही] चेतन रूपान्तरित होकर अचेतन नहीं बना है। न कोई अचेतन पदार्थ विकार पाकर चेतन बना।]

इस तरह से जड जड भेद, जड-जीव भेद, जीव जीव भेद स्पष्ट हुए। परमात्मा जड से भी भिन्न है, जीव से भी भिन्न है। उसने जड को बनाया, जीव को भी सृष्टि की। वह नियमन (सबका) करता है। 'अयं सब जीव उसके द्वारा नियम्य होते हैं। हमारी इन्द्रियों की व्यापार-क्षमता से जैसे जड वस्तुओं का हमें साक्षात्कार होता है वैसे दर्शन, श्रवण, स्पर्श, कारण-क्रिया आदि से परमात्मा का हमें ज्ञान नहीं होगा। मान लीजिये हम कोई काम करते हैं। पर उससे शत-प्रतिशत फल पाने में असमर्थ होते हैं। हम जितने फल की अपेक्षा करते हैं उतना प्राप्त नहीं कर सकते। अपने खेत से सौ टन धान या गेहूँ की अपेक्षा थी। पर इस वष अकाल पडा। वर्षा नहीं हुई। ठूँपि पिछले वर्ष जैसी ही की थी। उससे अधिक ही इस वर्ष मेहनत भी की गयी। पर फसल आधी हुई। यह है हमारी स्थिति। इसमें हम असहाय हैं। तो निश्चय है एवं ऐसे किसी पदार्थ के होने का जो हमारी शक्तियों से परे है। यह है परमात्मा।

‘दुःख में सब सुमिरन कर’

यह जग जाहिर है। इससे परमात्मा का अस्तित्व स्पष्ट होता है।

[अनुमान से हमने निष्कर्ष निकाला कि परमात्मा है। दूसरा उसी 'अनुमान' (व्यापार) से यह निश्चय कर सकेगा कि परमात्मा नामक कोई चीज नहीं है। अतः 'अनुमान' जैसे तर्क—व्यापार की भी अपनी परिमिति हुई। 'प्रत्यक्ष' तो हमने परमात्मा को कही देखा नहीं। इसलिए परमात्मा श्रुतिसम्मत है ऐसा 'आप्त वाक्य' के बल पर हम मानेंगे कि परमात्मा है।]

परमात्मा सर्वशक्तिमान है, और उसने सम्मुख हमारी शक्ति अल्प है (राम सो बडो है कौन, मोसो कौन छोटी ?)

परमात्मा वह है, (‘यो न पिता जनिता यो विधाता’—ऋग्वेद) जो हमें जन्म देनेवाला पिता है। वही हमारा नियमन करता है। हम दोनों में भेद है ही—वह नियामक ठहरा, हम ठहरे नियम्य। वह सवज्ञ है, हम अल्पज्ञ है (य सवज्ञ सर्वविद) इससे विदित है ही कि परमात्मा से हम भिन्न हैं।



५ जड़ और जड़ में भी भिन्नता है।

प्रत्येक जीव की अपनी गुणवत्ता पृथक् होती है। मनुष्य जाति सब एक है। मनुष्य, अश्व, श्वान, व्याघ्र—सब जीव ही तो हैं। मनुष्य अश्व से भिन्न है ही। मनुष्य जाति, अश्व जाति, श्वान जाति अथवा व्याघ्र—प्रत्येक जाति एक होते हुए भी मनुष्य मनुष्य में भिन्नता, अश्व-अश्व में भेद, श्वान श्वान में अंतर और व्याघ्र-व्याघ्र में पृथक्त्व सहज ही देखने में आता है।

प्रत्येक जीव की अपनी विशेषता या विशेष गुण होते हैं। इस विशिष्ट गुण के कारण मैं अपने पड़ोसी घर के स्वामी से भिन्न-भिन्न हूँ। दोनों में अपनी अपनी विशिष्टता होते हुए भी दोनों में मनुष्य सहज विशेषता है। कुछ विशेष तत्त्व ऐसा है जिनके कारण दोनों जीवों के अपने अपने गुण-विशेष को लिये हुए होन पर भी एक प्रकार का सामञ्जस्य है। यह विशेष तत्त्व का परिणाम है। यह 'विशेष' तत्त्व मध्य सिद्धांत का मूलधार है।

एक आदमी मोटा है, दूसरा दुबला है। मोटापन पहले आदमी से पृथक् नहीं, न दुबलापन दूसरे आदमी से पृथक् है। मोटेपन का प्रथम व्यक्ति से अविनाभाव सम्बन्ध है। दुबलापन का भी दूसरे आदमी से अविनाभाव सम्बन्ध है। ये सम्बन्ध इन आदमियों से पृथक् नहीं। इस तरह के अविनाभाव (धम) को लिये हुए दो भिन्न भिन्न आदमियों का विवरण 'विशेष तत्त्व' से समझिए।

[वास्तव में 'विशेष तत्त्व' अविनाभाव (गुण, आदि विशेषता लिये हुए दो जीवों या वस्तुओं मात्र का विवरण प्रस्तुत नहीं करता, अपितु 'ब्रह्म' तथा उसके विशेष तत्त्व या धम या गुण सम्पत्ति (जसे 'सत्य' 'अनंत') का विवरण भी प्रस्तुत करता है।]

इस प्रकार से 'पंचभेद तत्त्व' मध्यमत में स्वीकृत है।

**'प्रकृष्ट पञ्चविधो भेद प्रपञ्च'**

(विशेषतया यह ससार पाँच प्रकार के भेद लिये हुए होता है।)

**पदार्थ स्वरूपात् भेदस्य।**

यह भेद भी क्या है। प्रत्येक पदार्थ का अपना स्वरूप ही तो है। प्रत्येक पदार्थ का अपना अपना स्वरूप होता है। रूप भिन्नता, नाम भिन्नता, रसि भिन्नता और प्रवृत्ति भिन्नता दो पदार्थों में होती ही है।

**'प्राप्य सर्वतो विलक्षणं हि पदार्थ स्वरूपं दृश्यते'**

(सब पदार्थों के स्वरूप प्राप्य विलक्षण होते हैं। अर्थात् अन्य पदार्थों के स्वरूप से भिन्न है ही।) यदि ऐसा न होता तो एक पदार्थ को देखने पर हम जो कुछ पात होगा वह दूसरे पदार्थ को देखकर उत्पन्न (इन्द्रिय) ज्ञान से भिन्न न होता। एक पदार्थ को देखिए। उससे इन्द्रिय-संनिक्क होने के कारण दो प्रकार की जानकारी हमें अनुभव होगी—

१ पदार्थ का स्वरूप ज्ञान

२ उस पदार्थ की दूसरे पदार्थों से भिन्नता का ज्ञान।

ऐसा होना ही 'विशेष तत्त्व' का परिणाम है।

परस्पर में काठिय है। जल में द्रवता है। अग्नि में उष्णता है। काठिय, द्रवता और उष्णता में परस्पर भेद है। यही नहीं, वसिष्ठ भीतिव स्थितियों के कारण 'जल' पदार्थ के रूपांतर होने। बर्फ ताप से गलनर जल बनेगा। और अधिक ताप पाकर जल भाप बनेगा। ये सब (बर्फ, जल, भाप) एक ही वस्तु के रूपांतर हैं। इन रूपों में भिन्नता है इनके गुणों में भी भिन्नता है। ओस जल से भिन्न है, जल भाप से भिन्न है। इन तीनों की वायव्यता भी पृथक् पृथक् है। बुद्धार अधिक हो जाय ता माय पर बर

रखते हैं। भाप से इ जिन चलती है। बफ जल का ही रूप होते हुए इ जिन चलाने में असमर्थ है। इस तरह से काय शक्ति भिन्नता, स्वरूप-भिन्नता और गुणकारिता में भिन्नता प्रत्येक पदार्थ के सहज (सह + ज) होने के कारण 'भेद तत्त्व' इस ससार में सहज है, प्रवृत्तिगत है और भगवद्गत है।

वृत्ते हैं कि बेटा बाप पर पड़ा है, लड़की माँ पर पड़ी है। माँ, मा ही है, पुत्री पुत्री है। पिता पिता है, पुत्र, पुत्र है। पिता पुत्र में सँकड़ो बातों में साम्य होते हुए भी सहजतया भिन्न गुण, भिन्न प्रवृत्तियाँ भिन्न कायक्षमताएँ होती ही हैं। यहाँ तक कि जुड़वे बच्चों में हजार बातों में साम्य होते हुए वे भिन्न भिन्न होते हैं। प्रो० लक्ष्मणस्वामि मोदलियार मद्रास विश्वविद्यालय के वाइसचैंसलर हुए थे। वृत्ति से वे (प्रसिद्ध) वैद्य थे। श्री रामस्वामि मुदलियार राजनीतिज्ञ निकले यद्यपि दोनों जुड़वे थे। वे दोनों हू वहाँ एक से थे। श्रीरामस्वामि मुदलियारजी मैसूर राज्य के दीवान बने। इस तरह से भिन्न भिन्न जीवों पर भिन्न भिन्न प्रभाव होता है इस प्रभाव-भिन्नता का आधार 'विशेष तत्त्व' है।

एक और बात। आप हजार प्रयत्न कीजिये। एक जड़ वस्तु से जीव की उत्पत्ति होना असम्भव है। इसी तरह एक जीव के पेरु से जड़ वस्तु पैदा होगी नहीं।

न चेतन विकार स्याद्यत्र क्वापि ह्यचेतनम्।

नाचेतनविकारोऽपि चेतन स्यात्कथञ्चन॥

[ (इस दुनिया में कहीं) चेतन रूपांतरित होकर अचेतन नहीं बना है। न कोई अचेतन पदार्थ विकार पाकर चेतन बना। ]

इस तरह से जड़ जड़ भेद, जड़ जीव भेद, जीव-जीव भेद स्पष्ट हुए। परमात्मा जड़ से भी भिन्न है, जीव से भी भिन्न है। उसने जड़ को बनाया, जीव की भी सृष्टि की। वह नियमन (सबका) करता है। 'अयं सब जीव उसके द्वारा नियम्य होते हैं। हमारी इन्द्रियों की व्यापार क्षमता से जैसे जड़ वस्तुओं का हमें साक्षात्कार होता है वैसे दर्शन, श्रवण, स्पर्श, कारण-क्रिया आदि से परमात्मा का हमें ज्ञान नहीं होगा। मान लीजिये हम कोई कम करते हैं। पर उससे शत प्रतिशत फल पाने में असमर्थ होते हैं। हम जितने फल की अपेक्षा करते हैं उतना प्राप्त नहीं कर सकते। अपने खेत से सौ टन धान या गेहूँ की अपेक्षा थी। पर इस वष अकाल पड़ा। वर्षा नहीं हुई। वृषि पिछले वर्ष जैसी ही की थी। उससे अधिक ही इस वष मेहनत भी की गयी। पर फसल आधी हुई। यह है हमारी स्थिति। इसमें हम असहाय हैं। तो निश्चय है एक ऐसे किसी पदार्थ के होने का जो हमारी शक्तियों से परे है। यह है परमात्मा।

**'तु छ में सब सुभिरन कर'**

यह जग जाहिर है। इससे परमात्मा का अस्तित्व स्पष्ट होता है।

[ अनुमान से हमने निष्कर्ष निकाला कि परमात्मा है। दूसरा उसी 'अनुमान' (व्यापार) से यह निश्चय कर सकेगा कि परमात्मा नामक कोई चीज नहीं है। अतः 'अनुमान' जैसे तर्क—व्यापार की भी अपनी परिमिति हुई। 'प्रत्यक्ष' तो हमने परमात्मा को कहीं देखा नहीं। इसलिए परमात्मा श्रुतिसम्मत है ऐसा 'आप्त वाक्य' के बल पर हम मानेंगे कि परमात्मा है। ]

परमात्मा सर्वशक्तिमान है, और उसके सम्मुख हमारी शक्ति अल्प है (राम सो बड़ो है बौन, मोसो कोन छोटी ?)

परमात्मा वह है ('यो न पिता जनिता यो विपाता'—ऋग्वेद) जो हमें जन्म देनेवाला पिता है। वही हमारा नियमन करता है। हम दोनों में भेद है ही—वह नियामक ठहरा, हम ठहरे नियम्य। वह सबज्ञ है, हम अल्पज्ञ हैं (यं सर्वज्ञ सर्वविद) इससे विदित है ही कि परमात्मा से हम भिन्न हैं।

मुण्डकोपनिषद् के इस प्रसिद्ध वाक्य पर थोड़ा ध्यान दीजिए—

“द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं कक्षं परिपश्यताते ।

तयोरपि विष्णुं स्वाह्वति अनशनमन्नयोऽभिचाकशीति ।”

[दो पक्षी जन्मजात मित्र हैं। दोनों ने एक ही विष्णु वृक्ष का आलिंगन किया है। (विष्णु इन दोनों जन्मजात मित्र—पक्षियों का आश्रयदाता है।) उनमें से एक पक्षी मोठा फल खाता है। दूसरा कुछ भी नहीं खाता। फिर भी तेजोमान् है।

(यह वृक्ष है ससार। फल है सुख दुःख। फल खानेवाले पक्षी है मुख दुखों के भोक्ता जीव। कुछ भी न खाते हुए हृष्टपुष्ट व तेजोमान् जो है वह है परमात्मा।)

## (४) मुक्तिनैजसुखानुभूति

मुक्ति आचार्यवर के अनुसार चार प्रकार की है। सामुज्य, सामीप्य, सालोक्य तथा सारूप्य। जीव अपने नज गुण तथा कर्म के अनुसार मुक्ति लाभ का अधिपारी होता है। गुण और कर्म की दृष्टि से जीव-जीव में भेद रहने के कारण मुक्ति के पश्चात् भी यह भेद बना ही रहता है। हजार प्रयत्न करने पर भी कोई विष्णु के समान नहीं हो सकता। यहाँ तक कि ब्रह्मा और शिव भी विष्णु से निचली श्रेणी के हैं। यह ‘तारतम्य’ भेदवाद के आधार पर निहित है।

अद्वैत के अनुसार जीवात्मा के व्यक्तित्व का विसर्जन हो जाने के पश्चात् ब्रह्मत्व होना ही ‘मोक्ष’ है। पर द्वैतसिद्धांत के अनुसार चेतनात्मक आत्मा के शाश्वत आनन्द के अनुभव में परिपूर्णता की प्राप्ति ही ‘मोक्ष’ है। शाश्वत आनन्द की प्राप्ति मोक्ष में तब सम्भव होगी जब जीवात्मा आनन्द की ‘निधि’ ब्रह्म में लीन हो जायगा। या ऐक्य हो जायगा। इस दशा में ब्रह्म के साथ सामरस्य बना रहना चाहिए। यह सामरस्य ‘प्रज्ञा’ और जीवात्मा के जीवन में भी विद्यमान रहना चाहिए। यहाँ ‘प्रज्ञा’ में संयोग अपेक्षित है। यह तब कैसे संयोग जब ब्रह्मानन्द में तल्लीन होकर जीवात्मा को परमात्मा पर अपने अवलंबित होने का सम्पूर्ण ज्ञान होगा। तात्पर्य यह है कि मुक्ति की स्थिति में भी परमात्मा विष्णु और जीव में भेद बना ही रहेगा। आत्मनाशरहित संयोग की अनुभूति सावभौम विष्णु की इच्छा की स्वीकृति और उसके (विष्णु के) अधीन या आश्रित रहने का आनन्द अनुभव—यही मुक्ति है। विष्णुभगवान् में पूर्ण शरणागति ही महोन्नत पद के विजयोत्सव का महान् आनन्द है। अपने ‘नज स्वरूप’ का भगवान् के सम्मुख अनावरण कर लेने में ही आनन्दोत्कण्ठ की चरम सीमा है।

मोक्ष के लक्षण यो है—

१ दुःख परम्परा की सम्पूर्ण निवृत्ति।

(इस बात में एक मुक्त जीव और दूसरे मुक्त जीव में भेद नहीं है।)

२ कर्म के फलस्वरूप प्रवृत्ति व धन से मुक्ति।

(यहाँ कर्म के फल में मुक्त जीव और मुक्त जीव में भेद बना रहेगा क्योंकि ‘मुक्ति अमला नैज सुखानुभूति’ होती है और वह नैज सुख कर्म के फल पर निर्भर करता है।)

३ आत्मा के नैजस्वरूप का आविर्भाव।

(ऊपर कथित ही है कि एक जीव का स्वरूप दूसरे जीव के स्वरूप से भिन्न होता है। यह भिन्नता मोक्ष की स्थिति में भी बनी रहती है।)

४ आनन्दमय भगवत् सान्निध्य तथा भगवत् माहात्म्य के द्वारा होने वाले आत्मा का आविर्भाव।

५ न्यायवद्ध शरणागति मे तमयता ।

(‘याय’ कम फल एव भक्ति साधना पर अवलम्बित है । शरणागति मे तमयता अहेतुकी भक्ति की परिणति है ।)

भेदवाद जीवों के ऊँच-नीच या तारतम्य की आधारभूत शिला है । इसलिए इस तारतम्य से भगवत् सानिध्य मे कुछ अनिष्ट तो नहीं होगा ? इसका उत्तर यो है—जैसे पठरपुर क्षेत्र मे बिठोवा की सनिधि मे सहजतया एक भक्त दूसरे भक्त की सहायता करता है वैसे ही परिशुद्ध मुक्त आत्मा अपने से उत्तम श्रेणी के ‘मुक्तों’ से माग-दर्शन एव आशीर्वाद प्राप्त करने मे आनन्द का अनुभव करते हैं । यह तारतम्य-भाव ‘विशेष तत्त्व’ का परिणाम है । इसीमे दैवी सामरस्य है । कुछ जीव अपने कमफलानुसार मुक्ति के सर्वथा योग्य नहीं होते । वे नरकाधिकार मे पड़ेंगे । वे नित्यवद्ध होकर रहेंगे उनकी मोक्ष लाभ कभी नहीं होगा ।

## विष्णु की शक्ति

समस्त आगमो मे विष्णु का आधिक्य वर्णित है ।

‘युक्त हो बिष्णो सर्वोत्तमत्वे एव महातात्पर्यं सर्वांगमानाम्’

—विष्णुतत्त्वनिर्णय

(विष्णु की सर्वोत्तमता की स्थापना सर्वथा युक्त है । यही समस्त आगमो का महान् तात्पर्य है ।) यह भी प्रसिद्ध है—

‘अग्निदेवैवानां अवम विष्णु परम ।

(अग्नि समस्त देवताओं के अवम या नीचे है और विष्णु परम उच्च है ।) विष्णु ही ब्रह्मपदवाच्य, जगत् का निमित्त कारण, असाधारण स्रष्टिकर्ता है । केवल विष्णु स्वतन्त्र है । इसे सर्वाधिक, सर्वोत्तम, अखिल सोप वर्जित (रज-तम से परे या सर्वथा निर्दोष), अनन्त कल्याणगुणगणपरिपूर्ण, नित्यपूर्ण, सबजगन्निधामक कहकर वर्णित किया गया है । भगवत्सकलप से ही जीवों को अनादि अविद्या का बन्धन प्राप्त होगा । इसी से वे दुखी होंगे । जब जीव के बन्धन का कारण विष्णु भगवान् स्वयं होगा मुक्ति का लाभ भी उसी की कृपा पर अवलम्बित होगा ।

‘तदेव बधस्य ईशवराधीनत्वात् स एव मोचक अगोकार्यं ।

—यायसुधा ।

[जीव का बन्धन ईश्वर के अधीन होने से वही मुक्ति का भी कारण माना जायगा ।]

उसके (अर्थात् भगवान् के) बिना कोई स्वतन्त्र नहीं है । माया का मोचन तभी होगा जब विष्णु प्रसन्न होगा ।

‘अपरस्य स्वातन्त्र्याभावात् प्रसन्न एवासी स्वकीया माया व्यावर्तयति ।’

(दूसरों के स्वातन्त्र्य-अभाव की स्थिति मे विष्णु जब प्रसन्न होगा तभी स्वकीय माया का व्यावर्तन करेगा ।)

अतः विष्णु या हरि की कृपा (प्रसाद) को प्राप्त करना ही समस्त जीवों का लक्ष्य होगा ।

विष्णु परम् है । लक्ष्मी (रमा) प्रकृति है । विष्णु जगत् का निमित्त कारण है, लक्ष्मी उपादान कारण है । लक्ष्मी नित्य अवियोगिनी तथा अप्राकृत दिव्य दह सम्पन्ना (निभुवन सुन्दरी) होते हुए विष्णु के सर्वथा अधीन है । आचार्यजी कहते हैं कि ये दो ही (विष्णु और लक्ष्मी) मुक्त हैं ।

## ‘द्वावेव नित्यमुक्ता परम प्रकृतिस्तथा’

(—भागवततात्पर्य)

नित्यमुक्त तथा अनादि दोषों से विनश्रित होते हुए भी स्वयं लक्ष्मी की विष्णु के गुणों का सम्पूर्ण ज्ञा नहीं है। इस स्थिति में विष्णु का पारम्य के बारे में क्या कहना है? लक्ष्मी स्वयं चित प्रकृति है। जड़-प्रकृति की नियामिका है। विष्णु के सत्त्वानुसार लक्ष्मी स्वयं ‘श्री, भू, दुर्गा’ बनकर मटि, स्थिति तथा लय का निर्वाह करती है। यद्यपि ये व्यापार लक्ष्मी के द्वारा सम्पन्न होते हैं फिर भी परमेश्वर विष्णु ही वास्तव में (जगत के) सृष्टिकर्ता, पालनकर्ता तथा संहारकर्ता भी है।

विष्णु जीव और जड़ पदार्थों के अतगत अनन्त रूप से अवस्थित है। अणु, रेणु एवं तृण तब में वह व्याप्त है। वह पूण है। प्रत्येक वस्तु के द्वारा उसका व्यापार चक्रता है। वह प्रत्येक जीव को उसके कर्मनुसार फल प्रदान करता हुआ सारं समार का संचालन करता है। सब वस्तुएँ और उनके सारे के सारे व्यापार सब दशाओं में उसी के अधीन हैं। इस तरह से मक्त न स्वतन्त्र विष्णु सबत्र व्यापक भी है व्याप्य भी है।

परमोच्च सर्वशक्तिमान विष्णु ने अपनी सृष्टि, आदि में स्वमेव कर ली। इस आत्मसृष्टि के पश्चात् विष्णु लक्ष्मी के प्रादुर्भाव की परम्परा चली। प्रादुर्भाव का अर्थ है सभी युगों में नित्य रूप में अवस्थिति और काल-विशेषों में बाहर प्रकट होना। प्रादुर्भाव नये सिरों से आना नहीं। परमोच्च पद पर आसीन महाविष्णु लक्ष्मी के साथ मिलकर अनिरुद्ध के रूप में अवतरित होता है। उसी से जगत की स्थिति टिकी है। ‘रमा’ का अर्थ से अनिरुद्ध की पत्नी शान्ति प्रकट होती है। इन दोनों से सृष्टि-कर्म के कारण भूत अनिरुद्ध और उसकी पत्नी ‘वृत्तिता’ का प्रादुर्भाव होता है। इन दोनों के संयोग से ‘संहारकारणवपु’ सवर्षण और ‘जया देवी उत्पन्न होती है और उनसे ‘निज मूर्ति पद प्रदातृ’ वासुदेव और मायादेवी प्रकट होती हैं। इन पञ्चभूतियों का प्रादुर्भाव ही ‘आत्म सृष्टि’ कहलाता है। प्रत्येक प्रादुर्भाव में भी विष्णु स्वयंपूर्ण है —

‘एक समोऽपि अखिल दोष समुज्जितोऽपि सत्त्व पूण गुणकोऽपि समुज्जितोऽमृत।’

भगवान् विष्णु का स्वात्मिक वेद और उपनिषदों में भी उल्लिखित है। ईशावास्योपनिषद् की ही लीजिए। उसमें यों कथित है—

ईशावास्यमिदं सद्यो योऽश्नुते जगत्प्राप्नोति जगत् ।

तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गूढं ब्रह्मस्विदब्रह्मम् ॥

[इस सत्कार में जो कुछ है वह सब परमात्मा के आवासभूत है अर्थात् परमात्मा के आश्रयभूत या गतीभूत है। इसलिए वह जो तज देगा उसी का तू भोगकर। परन्तु किसी अन्य के धन की कामना मत कर।] परमात्मा परमेश्वर है। वह जो देगा उसी को खाना और उसी की इच्छानुसार काम सारा निया करना—यही उपपन्न उपनिषद्वाक्य का तात्पर्य है।

योंपितानि ब्राह्मण के इस वाक्य पर दृष्टिपात कीजिए —

एष ह्येष साद्युः कस्य कारयति तं यमेव्योक्तोवैश्य उन्निनीयते,

एष उ एवासाद्युः कस्य कारयति तं यमघो निनीयत इति ।’

(जिसे हम लोग में उत्तम लोग में ले जाना चाहता है, उससे यह ग्रह ही उत्तम कर्म करवाता है। जिसे यह अपोलो में उतारना चाहता है उससे यह ग्रह अवाय ही करावेगा।) इससे ग्रह जीवों के प्रेरण प्रेम भाव गुणित होकर स्वामी मृत्यु भाव की स्थापना भी होती है।

ब्रह्मसूत्र (२।१।२४) में कथित है कि परमात्मा वषम्य या नैषुष्य में गवया मुक्त है। अर्द्धनमत के प्रतिष्ठागताश्रय श्री श्री १०८ आदि शक्ति भगवत्पदाचार्यजी ने इस सूत्र की यों व्याख्या की है

‘ईश्वरस्तु पञ्च यवत् द्रष्टव्य, यथाहि पर्जन्यो ग्रीह्यवादिसृष्टौ साधारण कारण भवति, ग्रीह्यवादि वैषम्ये तु तत्तद्बीजगता नेव असाधारणानि सामर्थ्यानि कारणानि भवति, एवमीश्वरोदेव मनुष्यादि सृष्टौ साधारण कारण भवति, देव मनुष्यादि वैषम्ये तु तत्तज्जीवगता येवासाधारणानि कर्मानि कारणानि भवति ।’

[ईश्वर को वर्षा के समान जानो। वर्षा घान, गेहूँ आदि अन्न की उपज का साधारण कारण है। उपज में घान और गेहूँ के भेद का कारण उस प्रत्येक उपज के बीज की स्वभावसिद्ध असाधारण (विशेष) सामर्थ्य ही होता है। इसी तरह परमेश्वर मनुष्य, देव आदि की सृष्टि का साधारण कारण है—सृष्टि मात्र का वही कारण है। पर देव, मनुष्य आदि में द्रष्टव्य भेद का उन उन जीवों के स्वभावसिद्ध कर्म ही असाधारण कारण होंगे।]

यह द्वैत सिद्धांत के अनुरूप ही है।

एक एव परो विष्णु सुरासुर निशाचरान् ।

त्रिगुणानुगुण नित्यमनुगृह्णाति लीलया ॥

[एक विष्णु ही सबथेष्ठ है। वह क्या देवता, क्या असुर, क्या राक्षस, क्या निशाचर—सब पर उनके सत्त्व-रजस्तमोर्लपी गुणों अनुसार अपनी लीला से सदा अनुग्रह करता रहेगा।] इससे भी उपयुक्त बात की पुष्टि होगी।

बृहदारण्यक उपनिषद् के इन वाक्यों में उक्त है कि ब्रह्म को परमात्मा जानकर उसकी उपासना करनी चाहिए—

‘आत्मेत्येवोपासते ।’

परमात्मा को हमें दशन का विषय बना लेना चाहिए। उसके बारे में सुनना, उसे समझना और उसका अनन्य भाव से ध्यान करना चाहिए।

‘आत्मा वा अरे द्रष्टव्य ।

श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य ।’

इससे विदित है कि परमात्मा हमारा स्वामी है। उसके अनुग्रह का संपादन करने के लिए उसकी उपासना करते रहना चाहिए।

## (५) तारतम्य (जीवगता नीचोच्च भावगता ।)

दुनिया में कोई दो आदमी एक से नहीं होते। कोई मोटा, कोई लम्बा, कोई गोरा-चिट्ठा, तो कोई काला। इनका परस्पर तारतम्य प्रत्यक्ष सिद्ध है। वैसे उनकी अदहनी बातों में जाइए, पता चलेगा कि दोनों के सुखदुःख भी भिन्न भिन्न हैं। इनमें भी तारतम्य स्पष्ट है। उनके गुण-दोषों में भी तारतम्य रहता है। यह तारतम्य ‘भेद-तत्त्व’ पर आधारित है तथा ‘विशेष-तत्त्व’ से सामंजस्य रखता है।

भ्रष्टमत्त में मुक्त जीवों में भी तारतम्य भाव है। वह जीवों के स्वरूप गुणों पर आधारित हैं।

अद्वैत मत के अनुसार अविद्या से पार पाया हुआ जीव स्वयं ब्रह्मत्व का ज्ञानानुभव प्राप्त कर लेने तथा ब्रह्म मात्र की सत्यता स्वीकार करने से तारतम्य की बात नहीं उठती। अद्वैत सिद्धांत के अनुसार हमारे देखने में आनेवाला तारतम्य वस्तुतः मिथ्या है (पारमाधिक दृष्टि से), परव्यवहार की दृष्टि से सत्य है।

विशिष्टाद्वैती लोगो की मान्यता है कि समस्त जीव अन्त में ब्रह्म में समाविष्ट होकर परमात्मा (ब्रह्म) का अंश हो जाते हैं। उनका ब्रह्म से अवयव-अवयवी सम्बन्ध स्थापित होता है। वही भी तारतम्य भाव के लिए कोई स्थान नहीं है।

द्वैत सिद्धांत विष्णु के सर्वोत्तमत्व का प्रतिपादन करता है। भुक्त्यह जीव क्षायवत् एवं दुःस्व-रहित सुख पाने हेतु अहैतुक भक्ति से निरन्तर परमात्मा की उपासना करने शालोक्य, शास्त्र्य, सामीप्य तथा सामुप्य नामक प्रभेदोवाले मोक्षों में से किसी एक प्रकार के मोक्ष को भगवत् कृपा से प्राप्त करता है। विष्णु की श्रेष्ठता-विनाशी जीव (बलि के जैसे) पुनरागमन-रहित नित्यनरक (अधतमस्) में जाकर गिरेगा। इन दोनों के मध्यस्थ नित्यससारी जीव 'वज्रनमित्रमेण' सुख दुःखों का पर्याय से अनुभव करता ही रहेगा। इस प्रकार से (भुक्त्यहता की दृष्टि से) जीव तीन प्रकार के हुए। मुक्त होने के पश्चात् भी (यहां तक कि अधतमस् में पहुँचने पर भी इनमें तारतम्य-भाव बना ही रहेगा, यह आचार्य जी का मत है)

“अथ तम प्रविशति मे अविद्यामुपासते।”

(ईशावास्य)

(ईशार्द्र तथा मुत्सुमाना का मत है कि ईश-द्वैती लोग नित्य नरक को प्राप्त होते हैं। भारत के वेदाङ्गाचार्यों में से द्वैतमतावलम्बियों को छोड़कर और कोई इस मत को स्वीकार नहीं करता।

मुक्त जीवों के तारतम्यभाव का श्रुत्याधार स्पष्ट है। ‘श्रोत्रियस्य चावामहतस्य’ वह कर ‘मुक्त’ के विषय प्रस्तावित करते हुए तैत्तिरेयापनिषद् के ‘ब्रह्मवन्ली’ नामक अध्याय में कथित है कि मुक्तावस्था में सब जीवों के निदु खानन्द के होते हुए भी उनमें परस्पर में आनन्द की मात्रा में अन्तर रहेगा ही—

ते ये शत मानुषा आनन्दा, स एको मनुष्य गन्धर्वाणामानन्द ।

ते ये शत प्रजापतेरानन्दा, स एको ब्रह्मण आनन्द ।

(सामान्य मुक्त (जीव) के आनन्द का सौगुना गन्धर्व-मानव का आनन्द होगा।—वैसे मुक्त प्रजापति के आनन्द का सौगुना ब्रह्मानन्द (ब्रह्म का आनन्द) होगा।) मनुष्य, गन्धर्व, देवता, बृहस्पति, प्रजापति आदि मुक्त जीवगणों का तारतम्य यहाँ बताया गया है।

‘उत्तरेषूत्तरेष्वेव पावहायुर्विमुक्तिगा।’

वाले आचार्य विरचित अणुभाष्य में उल्लिखित वाक्य के अनुसार जीवों का परस्पर तारतम्य तथा वायु (जीव) की उच्चता स्थापित है।

[ॐ जगत्त्रयापारवर्जं ॐ]

वास्ते ब्रह्मसूत्र में मुक्त जीव की भोग सुख क्षमता बताया गयी है और कहा गया है कि ‘यद्यपि जीव अपनी समस्त कामनाओं का अनुभव (उपयोग) कर सकता है, पर जगत् की सृष्टि आदि व्यापार मात्र परमात्मा कर सकता है। (अथ कोई नहीं) सृष्टिकाय को छोड़कर सकल्प मात्र से अन्य कोई वाय साधा जा सकता है।’ आचार्य जी के अणुभाष्य में उक्त है—

जगत् सृष्ट्यादिविषयमहासामर्थ्यमभ्युने ।

यद्येष्टशक्ति मन्त्राश्च विना स्वाभाविकोत्तमान् ॥

(जगत् की सृष्टि, स्थिति लय-आदि विषयों में परमात्मा की अति श्रेष्ठ शक्ति को छोड़कर ‘मुक्त’ भोग वातों में अपने से उत्तमों से कम होते हुए भी यद्येष्ट शक्ति प्राप्त है)।—यों कहकर तारतम्य को सिद्ध किया है।

ऊपर कहा गया है कि विष्णु-लक्ष्मी (परम प्रकृति) से किस प्रकार से आत्ममृष्टि सिद्ध हुई। उनकी इच्छा व्यापार से जब मृष्टि-श्रम भी प्रस्तुत होता है। महत्तत्त्व से अहंकार तत्त्व और उससे द्यो-द्रिय एवं पञ्चतन्मात्र तथा पञ्चभूत निबलते हैं। इस मृष्टिश्रम के मूलभूत महत्तत्त्व के अभिमानी देवता ब्रह्म (गुरु नामा ब्रह्म से) विद्यमान है। विष्णु और लक्ष्मी ईश-कोटि के हैं। विष्णु के नाभिकमल से उत्पन्न ब्रह्म जीव कोटि का है। यह जगत् सजक है, जीव-कोटि में श्रेष्ठ है। तारतम्य क्रम में विष्णु सर्वोत्तम है, उससे अधीन लक्ष्मी हैं और उससे नीचे ब्रह्म है।

ब्रह्म के नीचे है वायु जो पद में नीचे होते हुए भी कक्षा में ब्रह्म के समान है। विष्णु की आमानुसार वायु अपनी पत्नी भारती के सहित समस्त वस्तुओं में स्थित होकर तत्त्व व्यापारी का संचालन करता है, प्राण अपान, समान, उदान और व्यान—इन पञ्च 'वायु'ओं का यही अधिपति है। जीवों में लिंग शरीर इसका स्थान है। विष्णु के सहवर्ती होकर रहने से ही समस्त दैहिक एवं मानसिक व्यापार संचालित होते हैं। इसी दृष्टि से व्यवहार में इसे 'मुख्य प्राण' कहते हैं। जयतीर्थ आचार्य जी का कथन है कि विष्णु 'आप्यतम' है तो वायु 'आप्य' है। जीव और विष्णु के बीच वायु का व्यापार चलता है, वायु का नाम यही 'मध्यस्थता' है। जीव-कोटि में ब्रह्म के साथ समान कक्षा में रहते हुए उत्तम होने के नाते इसे जीवोत्तम कहते हैं। यह ब्रह्म के समान ही 'द्वाविंशत् लक्षणोपेत' है।

आचार्य जी का दावा है कि 'प्राण देवा अनुप्राणति' (देव लोग प्राण को अनुप्राणित करते हैं) 'नमो ब्रह्मणे नमस्ते वायो' (ब्रह्म को नमस्कार, हे वायु! तुझे नमस्कार) 'तस्मात् प्राण सवजीवोधिकोऽभूत' (इससे प्राण सब जीवों से अधिक हुआ) जैसे वेद वाक्यों द्वारा वायु की सर्वोत्तमता उल्लिखित है। इस तरह से वायु सब-वेद प्रतिपाद है। हनुम भीम-मध्य—इस अवतार-क्रम का प्रस्ताप भी बलित्पा-शून्य में विद्यमान है। ऐसा माध्वमतीय लोगों का विश्वास है। मध्वाचार्य जी स्वयं वायु का अवतार हैं—इस कल्पना में गुरु के 'माध्यस्थ्य' के अर्थ की अनुपस्थिति नहीं है। मोक्ष दाता विष्णु के होते हुए भी वायु उससे आदेशानुसार स्वयं इस काम का निर्वाह करता है ('विष्णुहि दाता मोक्षस्य, वायुश्च तदनुयाय')।

तारतम्य-क्रम में ब्रह्म और वायु के नीचे उन-उन की शक्ति स्वरूपी सरस्वती-भारती और उनकी निचली कक्षा में गरुड शेष-रुद्र विद्यमान हैं—ऐसी धारणा है। रमा देवी (लक्ष्मी), ब्रह्म वायु, सरस्वती भारती—इनको व्यवहार में पर शुक्ल त्रय कहते हैं। इनको अचानादि दोष छू भी नहीं जाते और इनमें कोई कलि-व्यापार नहीं है। ये वाते (लक्षण) गरुड, शेष-रुद्रों के बारे में नहीं कहते। रुद्र मन के अभिमानी देवता हैं। 'तैल धारावत हरि' में मन लगाये रखनेवाला यही है। अगले कल्प में वायु ब्रह्म बना और रुद्र शेष बना। गरुड शेष रुद्र के पश्चात् तारतम्य क्रम में विष्णु की छः पत्नियाँ (जाम्बवती आदि जिनमें लक्ष्मी का 'विशेष' अर्थ विद्यमान है) सौपर्णी वाहणी-पावती (गरुड-शेष रुद्र की शक्तियाँ) इंद्र वाम, अहंकार प्राण, अनिरुद्र-वृहस्पति-रति स्वायम्भुवन, वृक्षप्रजापति शची, प्रबह्वायु, क्षतरूपा-यम चद्र-शूय, वरुण नारद, शृगु आदि आते हैं। इस तारतम्य का क्रम मध्वसिद्धांत की विशिष्टता है। गुण तारतम्य, कक्षा-तारतम्य, आवेशावतार तारतम्य, आरोहण तारतम्य तथा अवरोहण तारतम्य जैसे तारतम्य प्रभेद पाँच माने जाते हैं। ये तारतम्य क्या देवता, क्या दैत्य और क्या मानव सबमें विद्यमान हैं।

## मुक्ति का स्वरूप

सुख-दुःख का मूल कारण कर्म है। सत्कर्म में प्रवृत्त होकर और दुष्कर्मों का त्याग करते हुए जीवन यापन करते हुए जीव दुःखरहित सुख को प्राप्त कर सकेगा। हमें वह सुख अपेक्षित है जिसका अंत नहीं,



और हम दुःख से पूर्णतया विमोचन की अपेक्षा करते हैं। यही 'मोक्ष' या 'विमोचन' है। 'विमोचन' किसका ? 'दुःख' का। पर ससारी जीव दुःख से बरी नहीं है। प्रवाह रूपी ससार से परे, पुनर्जन्म से छूट कर, दुःख दूर कर लें तो हम मोक्ष-भाग की वाधाओं से मुक्त होंगे। दुःख के निवारण का तात्पर्य है अनिष्ट का निवारण। इतना पर्याप्त नहीं। हमें इष्ट की प्राप्ति भी चाहिए। उभुधु को आहार प्राप्त हो तो दुःख निवारण होगा, पर मिष्ठान न मिले तो सुख प्राप्त होगा। मान लीजिए कि हमारी कार (गाड़ी) यात्रा में खराब हो गई, तब दूसरा यात्री हमें गन्तव्य स्थान तक अपने वाहन में ले जाय तो सुख होगा। केवल दुःख का अभाव सुख नहीं है, हम भाव रूप सुख की अपेक्षा करते हैं।

मध्वमत में मुक्ति या मोक्ष को 'नैजसुखानुभूति' कहा गया है। जीव अपने स्वरूप के अनुगुण (अनुसार) ही सुख का अनुभव प्राप्त करेगा। इसी को 'मोक्ष' कहेंगे। दुःख के पूर्ण निवारण बिना, सुख की प्राप्ति नहीं हो सकती। मान लीजिए हम प्राइम मिनिस्टर (प्रधान मंत्री) या राष्ट्राध्यक्ष (प्रेसिडेंट) बनना चाहते हैं। वह प्रत्येक जीव के लिये दुर्लभ है। सुख दुःख रहित सुख भले ही मिले पर वह हमारा अपेक्षित (उपयुक्त राष्ट्राध्यक्षपद आदि प्राप्त करने का) नहीं अपितु हमारी योग्यता के लिहाज से उचित जो सुख हो वहीं प्राप्त होगा। अयोग्य या अनुचित सुखापेक्षी जीव अधोगति को प्राप्त होगा। गृहस्थ अपनी पत्नी के सहवास से रति कामना तृप्ति प्राप्त करेगा, पंडोसी साध्वी के सहवास-सुख की कामना नहीं करेगा। ऐसी कामना करना अनुचित होगा।

'महाभारत तात्पर्य निर्णय' में आचार्यजी कहते हैं—

'अधोगमिच्छन् पुरुष पतत्येव न तस्य ।'

(अपनी योग्यता के मुआफिक सुख की अपेक्षा न करके अनुचित की अपेक्षा करने वाला, मनुष्य अधोगति को प्राप्त होगा।)

'स्वाधो पियो और मोज करो'—यही चार्वाको के अनुसार जीवन का चरम लक्ष्य है। उनका मत है—

यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घतं विवेत ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुत ।

इस 'नास्तिक' मत में 'मरण' ही मोक्ष है। क्योंकि 'मरण' से ही ऋण निवारण होगा। ऋण बरबे घी पीना—सुगीपभोग करना जायज है।

अज्ञान को दूर करो, निर्मल ज्ञान को पाओ—यही बौद्धों का मोक्ष है। समस्त विशेष गुणों का विमोचन वंशेषिकों का मोक्ष है। कमनिष्ठ मीमांसक स्वयंप्राप्ति को मोक्ष मानता है। भ्राति के भूल कारण भूत अविद्या के नाश से ब्रह्मत्व का अनुभव करना अद्वैतमत का मोक्ष है। दुःखरहितता ही इन सब मतों में सुख माना गया। पर मध्वाचार्य के अनुसार दुःखरहित (दुःख से अमिश्रित), शाश्वत, स्वरूप योग्य सुख को प्राप्त करना ही भोग है—यह उनका निष्कर्ष है। इसमें आनन्दानुभव है।

'सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपरिचिता ।'

(तैत्तिरीय)

—इस वेदवाक्य से बात होता है कि मुक्त जीव (स) ब्रह्म-सामीप्य पाकर (सह ब्रह्मणा) उसके साथ ही अपने समस्त इष्टार्थों (सर्वान् कामान्) की सिद्धि पाता है। यही मोक्ष-सुख है।

त तत्र पर्येति भक्तन् श्रीरत्न रममाण ।

(छांदोग्य)

[इस छादोग्य उपनिषद्वाक्य से ज्ञात होता है कि मुक्त जीव (बहुपुष्ट मे) वहाँ खाते पीते खेलते-बूदते रहे रहता है ।]

इसी तरह और वेदोक्तियों को लीजिए—

‘अमृतस्य च गच्छति ।’ (कठ)

[पुनरावतन रहित अमरत्व अर्थात् कभी मृत्यु को प्राप्त न होनेवाली स्थिति को (मुक्त जीव) पहुँच जाता है ।

‘न स मयोऽभिजायते (अथ चिदु)

[वह पुन (यहाँ) पैदा ही नहीं होगा ।]

‘न च पुनरावतते न च पुनरावतते ।’ (छादोग्य)

[मुक्त जीव फिर (जन्म नहीं पाएगा) पुनरावृत्त नहीं होगा वह [कभी] पुनरावृत्त नहीं होगा ।]

‘तेषां न पुनरावृत्तिः ।’ (बृहदारण्यक)

[उनका पुनजन्म नहीं होगा] यह है मुक्तावस्था की साश्वत स्थिति ।

‘ब्रह्मलोकमभिसंपद्यते, न च पुनरावतते’

[ब्रह्मलोक जाने वाला फिर लौटकर कभी नहीं आवेगा] इससे ‘सालोक्य’ मोक्ष का कथन स्पष्ट है ।

‘तथा विद्वां पुण्यपापे विधूय निरजन परम साम्यमुपैति ।’ (छादोग्य)

परमात्मा के चारे में यथार्थ ज्ञान प्राप्त जीव अपने समस्त कर्ममूल पुण्य-पापों से निवृत्त निर्दोष होकर परमात्मा के साथ ‘साम्य’ रूप अर्थात् ‘सारूप्य’ मोक्ष पावेगा ।

विद्वान् नामरूपादिमुक्त परात्पर पुण्यमुपैति दिव्यम् ।’

(पटप्रश्न)

[अर्थात् ज्ञानी अपने नाम रूप आदि समस्त सत्कार-वर्धनों से मुक्त होकर परमात्मा के पास पहुँचेगा । यह है ‘सामीप्य’ अर्थात् परमात्मा के समीप रहने की स्थिति वाला मोक्ष ।]

‘आदत्ते हरिहस्तेन हरिवष्ट्येव पश्यति ।

गच्छेच्च हरिपादेन मुक्तस्येवा स्थितिमयेत् ।’

‘मुक्त जीव हरि के हाथों आप आपगा, हरि की दृष्टि से आप देखेगा, हरि के पादों से स्पर्श करेगा—यह होगी उसकी स्थिति ।—इस श्लोक में ‘सायुज्य’ मोक्ष का वर्णन किया गया है ।)

तमेव विद्वानमृत इह भवति ।’ (पुरुषसूक्त) ऋग्वेद

परमात्मा को इस प्रकार से ज्ञात जीव मरण रहित होकर ‘अमृत’ या मुक्त ही हो जाएगा ।

अबु भाष्य में आचार्यजी का कथन है—

यथासकल्प भोगोश्च विद्वान्द शरीरिण ।

जगत्पुष्ट्यादिविषयमहासामर्थ्यमन्यते ॥

यथेष्टशक्तिस्तश्च विना स्वभावाधिकोत्तमान् ।

अनयवशगाश्चैव बुद्धिहासविवर्जिता ।

दुःखादि रहिता नित्य मोक्षतेऽविरत सुखम् ॥

(तात्पर्य यह है कि ‘मुक्त जीव अपने सकल्प मात्र से समस्त अभीष्ट सुख प्राप्त करेंगे’ उनके शरीर ‘चित्’ और ‘आनन्द’ से भरे रहेंगे (‘मुक्त’ ज्ञान एव आनन्द से युक्त रहेंगे । उनके रक्त मांसमय शरीर नहीं होंगे ।)

उनको यथेष्ट सामर्थ्य प्राप्त रहेगी, परन्तु केवल परमात्मा द्वारा सम्पन्न होने वाली जगत् सृष्टि आदि सामर्थ्य उनको प्राप्त नहीं होगी, अपितु अपने से थोड़ा सहजतया थोड़े से अधिव शक्ति प्राप्त नहीं करेगे, न उनके सम्मुख वे हास ही पाएंगे (अपने को बलहीन ही पायेंगे)। एक परमात्मा को छोड़कर और किसी के अधीन वे नहीं रहेगे। अपने ज्ञान, आनन्द व शक्ति में न वे वृद्धि को प्राप्त होंगे न हास को ही दुःख आयास आदि उनको सताएंगे नहीं। निःसङ्गता, वे अनन्त सुख को प्राप्त होंगे।

इस तरह अपने स्वरूपानुगुण शायतः सुख को प्राप्ति ही 'मोक्ष' की दशा होगी—यह है आचार्यजी का मत।

मोक्ष-प्राप्ति हेतु भगवान् का 'अनुग्रह' पाना परम आवश्यक है। 'मैं शास्त्रों का पारंगत विद्वान हूँ, मैंने कितने ही सत्कर्म किये हैं।—ऐसे अभिमान को लेकर 'मुझे इनके फलस्वरूप निश्चित रूप से मोक्ष प्राप्ति होगी।' ऐसी व्यापारी दृष्टि से कोई काम नहीं ले सकता।

'यमेवैष घृणते तेन लभ्यस्तस्यैव आत्मा विद्यन्ते तन् स्वाम्।

(कठोपनिषद्)

[जिसे चुनकर परमात्मा अनुग्रहीत करेगा, वही मात्र परमात्मा के पास जाएगा। वह देवों का देव महादेव विष्णु भगवान् उसी को अपने स्वरूप का दर्शन देगा (जैसा श्रीकृष्ण भगवान् ने अर्जुन को अपना अर्थात् विश्व रूप दर्शन का अनुग्रह दिया था) इससे 'मोक्ष' की प्राप्ति हेतु भगवान् के अनुग्रह की आवश्यकता स्पष्ट है।

## भक्ति

भगवदनुग्रह मात्र से प्राप्त होने वाली ऐसी मुक्ति का साधन मार्ग क्या है। वह भक्ति या भक्ति मार्ग। अर्जुन श्रीकृष्ण का परम भक्त था। उसने श्रीकृष्ण का विश्वरूप दर्शन पाया। द्रौपदी श्रीकृष्ण की भक्तिन थी, उसकी लाज रसी भगवान् ने। गजेन्द्र को नरक से बचाकर भगवान् ने मुक्ति प्रदान की। भगवान् के माहात्म्य ज्ञान से युक्त नित्य प्रीति ही भक्ति है। माहात्म्य ज्ञान से श्रद्धा उत्पन्न होती है। राम ने समुद्र पर पुल बंधवाया। अपने लिए नहीं, अपितु लका प्रवेश करके युद्ध में अघम के भूतिमान रावण को पछाड़ कर लोक मंगल की स्थापना करने के लिए। ऐसे महान शक्तिमान कार्य को देख हमारे मन में अपने आप उगने वाला भाव ही 'श्रद्धा' है। अनन्त शक्तिमान् भगवान् राम के अदभुत बल से हम उसके सम्मुख स्वमेव अवततशिर हो जाएंगे। उनके सामने हम छोटे हैं—बल में, गुण में, और काय-कुशलता में। ठीक ही कहा गया है—

'राम सो बड़ो है कौन मो सो कौन छोटी ?'

महच्छक्ति के सम्मुख अपनी दीनता की आनन्दमय स्वीकृति ही श्रद्धा है। हममें भक्त की दीन भावना निहित है, हीन भावना नहीं। भक्त भगवान् के सम्मुख दीन है।

इसने अलावा भक्त के हृदय में भगवान् या अपने आराध्यदेव पर अटल विश्वास है। उसे इस बात की प्रतीति बल देती है कि मैंने जिस पर अपने को अवलम्बित किया है, जिसकी शीतल छाया में मैंने आश्रय पाया है वह मुझे कभी नहीं छोड़ेगा। भगवद्गीता में कहा भी तो है—

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेक शरणं व्रज

भगवान् ने स्वयं कहा है कि सभी धर्म छोड़कर एक मुझ पर भरोसा रखो। मेरी शरण में आओ।

अहंता सधर्मापेक्षो मोक्षविषयानि मा शुचः ॥ (भगवद्गीता १८.६६)

तब मैं तुम्हे सभी पापों से त्रिमुक्त करके 'मोक्ष' प्रदान करूँगा। इसमें कुछ शर्तों न करो। भगवान् की इस उक्ति में होते हुए भी जो भगवान् का भरोसा न करेगा वही परम पापी होगा।

अहेतुकी भक्ति से ही भगवान् की प्रीति सम्भव होगी। परमात्मा की भक्ति जो प्रारंभ से की जाती है—

ध्वजं कौस्तुभं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम्।

अचन वन्दनं शरणं सत्यमात्म नियेदनम्॥

(श्री हरि सम्बन्धी कथाओं का सुनना, भगवान् का विशेषतः भजन गाना, उसका सदा स्मरण करना, उसकी पाद सेवना करना, विष्णु का पूजन करना, उसे तस्स्वार करना, श्रीहरि की दासता भाव से सेवा करना, उससे सारा या मित्रवत् भाव रखना और उसकी शरण में जाकर अपने को समर्पित करना—यह है नवधा भक्ति।)

भक्ति श्री मध्वाचार्यजी की वेदान्त की सबसे बड़कर देन है। आचार्यजी भक्तिपथ के अग्रणी रहे। भक्ति से परम मुक्ति है, यह अनुव्याख्यान में कहा गया है।

भक्त्या ज्ञानं ततो भक्तिं ततो ब्रूहि ततश्च सा।

ततो मुक्तिस्ततो भक्तिं संय स्यात् सुखरूपिणी॥

भक्ति से ज्ञान अकुरित होगा। ज्ञान से भक्ति उत्पन्न होगी। इससे भगवत्साक्षात्कार होगा जिससे भक्ति का पुट पाक होगा। तब जाकर मुक्ति प्राप्त होगी। मुक्ततावस्था में भक्ति आनन्द रूप को प्राप्त नित्य (स्थिर शाश्वत) होगी। भक्ति मुक्ति साधना का प्रथम सोपान होते हुए भी मुक्ति के भी अन्तर्गत होकर वह निरर्थक या परम भक्ति बनकर टिकी रहेगी।

['वहिं फलं यहिं तस्य साधनं फलम्'—तुलसी]

भक्ति पानजय है—वह केवल भावावेश नहीं है। इसे आचार्यजी ने 'ज्ञानस्य विशेषा भक्ति' कहा है (अर्थात् भक्ति भी पान विरोधी ही है। परमोदृष्ट भक्ति परमोदृष्ट ज्ञान से ही पूटेंगी। भगवान् के निवृत्त साग्रिध्य से ही ऐसी भक्ति फूटेंगी। तज्जय पानोदय 'अपरोक्षज्ञान' है। इस ज्ञान के चल पर जीव परमात्म तत्त्व का अनुभव करेगा।

भगवत्साक्षात्कार हृत्पूजक की गयी। पूजा के बलपर होगा। सास्त्राध्ययन एवं तात्त्विक संशोधन से उत्पन्न परोक्ष विद्या से परोक्षज्ञान होगा जो उपासना से अपरोक्ष ज्ञान में परिणत होगा।

उपासना की बड़ी सीढ़ियाँ हैं। पामर लोग विग्रहों में भगवान् का आवाहन करते उनकी पूजा करते हैं। यानिक् यज्ञ या होम के द्वारा अर्चन करते हैं। योगियो या हृदयस्थ ईश्वर का ध्यान ही अर्चन है। कुछ लोग बाह्य प्रकृति में भगवान् के दर्शन करना चाहेंगे। पर वास्तव में भगवान् सच्चिदानन्द है और सर्वोत्तमार्थी है। उपासना दृढ़ और एक निष्ठ होनी चाहिए। वास्तव में ब्रह्म जिज्ञासा उपासना का आधार है।

जिज्ञासा के लिए प्रमाण की आवश्यकता है। इस प्रसंग में श्रुति ही प्रमाण है। मनन तथा जिज्ञासा के लिए सास्त्राध्ययन आवश्यक है। साधन की निष्ठा, भक्ति और धृढा भगवान् के ध्वज, मनन और निदिध्यासन से सिद्ध होगी।

अज्ञान जब तक न मिटे तब तक सास्त्राध्ययन करना आवश्यक है। (शृणुयात् यावदज्ञानं)। शास्त्रों में अयुक्तता जब तक दीखे तब तक अज्ञान बना ही रहेगा। इस अयुक्तता का निवारण होने तक विचार करना होगा (यावदज्ञानं मतिं यावत् अयुक्तता)। फिर साक्षात्कार होने तक ध्यान में निरत रहना चाहिए।

साधन माग के स्तर आरोहण क्रम में यों हैं—

साधनचतुष्टय, १ विवेक अर्थात् नित्यानित्य ज्ञान साधना २ वैराग्य साधना, ३ मोक्ष की तीव्र कामना तथा ४ भगवान् में अचल श्रद्धा, अहंकार दमन, हृदयस्थ भगवान् में तृप्ति या उपरति सुख-दुःख में समभाव या तितिक्षा तथा ध्यानपरता—इनसे युक्त दामादि सम्पत्साधना व्रमयोग, श्रवण, मनन, निदिध्यासन अथवा उपासन, अपरोक्ष ज्ञान परम भक्ति, परम प्रसाद का क्रम बंधा रहेगा। भक्ति और प्रसाद (भगवत्प्रसाद) के मध्य में ज्ञान विविध रीतियों में मिला हुआ है। आचार्यजी भगवत्पारायण के प्रसाद को ही अन्तिम तारक मानते हैं। उनका दैवी-माद व्यक्ति की चरमसीमा है। संक्षेप में उन्होंने भगवान् वेदव्यास की नानज्योति को आमूलाग्र भक्तिपूर्वक प्रज्ज्वलित किया है।

## उपसंहार

इत सिद्धांत की सामा य रूपरेखाएं

मध्व-दर्शन का उद्देश्य ब्रह्म या विष्णु नामक परतत्त्व तथा उसकी लोकातीत परिपूर्णता का साक्षात्कार करना है उसका सिद्धांत ईश्वर-केन्द्रित है। परमात्मा का होकर जीना ही मानव-जन्म का साफल्य है। जीवात्मा परमात्मा के साक्षात्कार से जनित आनन्द का अनुभव करता है। यह आत्मा का नाश नहीं है। केवल उसकी पुनः प्राप्ति भी नहीं है। न यह निर्वाण है, न वैचल्य ही। देवसाक्षात्कार में जीवात्मा की परिपूर्णता है और ईश्वर-केन्द्रित अमरत्व है। भगवान् विष्णु ही परम तत्त्व है। उसकी प्राप्ति ही परम पुरुषार्थ है।

इस सिद्धांत में 'साधन' का अर्थ है जीवात्मा का परमात्मा की तरफ क्रम क्रम से और सहज रीति से गान। यह है भगवत्साक्षात्कार में प्रवेश पाने हेतु किये जानेवाला नियत सवतोमुखी प्रयत्न।

स्वप्रयत्न और गुरुकृपा दोनों 'साधना' के अंग हैं। इसमें गुरुकृपा ही प्रधान है।

गुरुप्रसाद स्वप्रयत्नो वा बलवान् ?

गुरुप्रसाद एव बलवान् ।

पर स्वप्रयत्न भी अत्यंत आवश्यक है।

## अधिकारी

उत्तम ध्येय को लेकर श्रमपूर्वक साधना करनेवाला मोक्षामिलापी 'अधिकारी' कहलाता है। वह तीन प्रकार का है—

भक्तिमान् परमे विष्णो यस्त्वध्यायनवान् नर ।

अमम दामादिसंयुक्त मध्यम स उदाहृत ॥

आब्रह्मस्तम्भपयत असार साधनित्यकम् ।

विज्ञाय जातवैराग्य विष्णुपादक सभ्य ।

स उत्तमोऽधिकारी इत्यात स यस्तास्त्रिलोकमवान् ॥ (ब्रह्मसूत्र भाष्य १-१-१)

केवल शास्त्राध्यायी परम विष्णु भक्त अत्यंत निम्न अधिकारी हैं। मनोदाढ्य से इन्द्रिय निग्रह द्वारा समचित्त प्राप्त साधक मध्यमाधिकारी है। समस्त जगत् की निस्सारता एवं अस्थिरता का ज्ञाता जो केवल विष्णु के आश्रय में अपने सारे सत्त्वों को वैराग्य भाव से समर्पित करता है, वह अत्युन्नत श्रेणी का अधिकारी है।

## कर्मयोग

कर्म मानव-त्रया है। मानव के समस्त व्यापार व्यवहार उससे अतगत हैं। मनुष्य सहजतया स्वरक्षा हेतु जो भी व्यवहार करता है एवं अपने समाज की श्रेयोभिवृत्ति के लिए जो भी नैतिक और व्यावहारिक कार्य करता है वे सब 'कर्म' के अतगत हैं। समाज अपना कुटुम्ब हो सकता है समस्त मानव कुल हो सकता है, या सारा प्राणी वग भात्र हो सकता है। धार्मिक कार्य—परंपरागत पूजा, होम-यज्ञ आदि सब कर्म की व्याप्ति में आ जाते हैं। अपने कुटुम्ब की श्रेय-वृद्धि सम्बन्धी कर्म स्वायत्त होगी। लौकिक मानव कल्याण काय द्वितीय श्रेणी का कर्म होगा। धार्मिक जीवन में प्रधानता मात्र प्राणीवग के योग क्षेम सम्बन्धी कार्य की है। अंतिम स्तर में कर्म त्याग करना होता है।

कर्म-रहित ज्ञान ही मोक्ष-प्रद है। यह अद्वैत का दृष्टिकोण है। इसका विरोध भगवद्गीता में व्यक्त किया गया है। समस्त वेदाती गीता की विचारधारा को स्वीकार करते हैं। अपना निष्काम कर्म परमात्मा को समर्पण करना आत्म विमोचन का निश्चित माग है—गीता के इस कथन को सभी वेदाती स्वीकार करते हैं। उपनिषदों में कथित है "ज्ञानेनैव मुक्ति" (ज्ञान मात्र से मुक्ति प्राप्त होगी) गीता में कर्मयोग का इससे साथ सम वय कैसे किया जाय ? वेदाती ज्ञान की परम उत्कृष्टता को तज नहीं सकता। साथ ही कर्म के लिए भी स्थान देना होगा।

श्रीमान् आचार्य जी ने इस प्रकरण का यो निर्वाह (बड़ी चतुराई से) किया है—

‘येषां ज्ञान समुत्पन्नं तेषां मोक्षो विनिश्चितः ।

ज्ञानेनैव मोक्षो नियतः ।

यस्य ज्ञानं तस्य मोक्ष इति नात्र विचारणा ।’

(ब्रह्मसूत्र भाष्य ३-४-२५, २७)

ज्ञानोदय जिसका हुआ हो उसका मुक्त होना निश्चित है। ज्ञान से मोक्ष प्राप्ति होगी—यह भी स्थापित किया गया है। यह प्रश्नातीत है कि ज्ञानी की मोक्ष-सिद्धि होगी ही।

फिर कर्म का क्या स्थान है ? गीता में प्रतिपादित निष्काम कर्म माग ज्ञान-प्राप्ति हेतु आवश्यक है। ज्ञान के फलस्वरूप व घन-मुक्त जीव (अर्थात् ज्ञानी) के आनन्द की वृद्धि कर्म फल से होगी।

‘सर्वधर्मपिक्ता ज्ञानस्य उत्पत्तौ ।

शुभकर्मभिराधिव्यम् ॥’

ज्ञानी के कर्म में ज्ञान की प्रभा चमकेगी। धर्म कार्य से ज्ञानहता प्राप्त होगी। ज्ञान लाभ के पश्चात् धार्मिक कर्म “मुक्त” की आनन्द वृद्धि एवं उत्पन्न करेंगे। साधना की प्रारम्भिक दशा में भी कर्म अनिवार्य है। अंतिम स्थिति में भी वह निरर्थक नहीं है।

## ज्ञान के प्रमाण

ज्ञान का निश्चित स्वरूप क्या है ? उसे कैसे प्राप्त किया जाय ? इसका निश्चय होना चाहिए। ज्ञान के तीन आधार हैं—

(१) प्रत्यक्ष (इन्द्रिय-ज्ञान)

(२) तर्क (अनुमान)

(३) वेद, शास्त्र, पुराण, महाभारत, रामायण, भागवत आदि। आचार्य जी कहते हैं—

शास्त्रायुक्तानुभव प्रमाण तूतम मत ।  
 मध्यम त्वागमोक्तैः प्रत्यक्षमधमं स्मृत ।  
 प्रत्यक्षयोरगमयो विरोधे निश्चयाय तु ।  
 अनुमानाद्या न स्वतन्त्रा प्रामाण्यपदवीं ययु ।

(ब्रह्मसूत्र भाष्य २-१-१८)

प्रत्यक्ष अनुभव एवं शास्त्राय के सामञ्जस्य से प्राप्त ज्ञान अत्युत्तम है । केवल शास्त्राध्ययन-प्राप्त-ज्ञान मध्यम श्रेणी का है । मान इन्द्रिय-जन्य-अनुभव से प्राप्त ज्ञान अधम है । दूसरे और तीसरे प्रकार के ज्ञान में जब विरोध होगा तब तब सहायक होकर उसका निवारण करेगा । परन्तु मात्र तक स्वतन्त्र रूप से ज्ञान का साधक नहीं है ।

## ज्ञान और भक्ति का योग

आचार्यजी का प्रवर्तित भक्ति पथ अत्यन्त लोकप्रिय रहा है । यह ज्ञानपूर्वक भक्ति है । यह दुनिया में सर्वव्यापक है । कम भगवत् प्रीति हेतु ही कर्तव्य है । 'तत्त्वम हरितोपयत् ।'

(ब्र० सू० भा० १-२ २१)

भावात्मक तन्मयता से ही श्रवण, मनन, ध्यान तथा भक्ति की साधना हो सकती है ।

श्रवण मनन चैव ध्यान भक्तिस्तथैव च ।

साधन ज्ञानसप्तौ प्रधान नान्यदिष्यते ॥

ब्रह्मसाक्षात्कार से ही परम भक्ति का उदय होगा ।

भक्त्या ज्ञान ततो भक्ति ततो बल्विस्ततश्च सा ।

ततो मुक्तिस्ततो भक्ति संव द्यात् सुखरूपिणी ।

'भक्ति से वेदात् ज्ञान उत्पन्न होगा । उस ज्ञान से भक्ति विवर्द्धित होगी । ऐसी भक्ति से ब्रह्म साक्षात्कार होगा । उस साक्षात्कार का फूल है भक्ति-वृद्धि न और मोक्ष प्राप्ति । मोक्ष से भक्ति की और भी वृद्धि होगी । इस तरह से मोक्ष की परमावस्था में आनन्द प्रधान भक्ति की अनुभूति होगी ।

प्रसाद

आचार्य जी के अनुसार अपरोक्ष ज्ञान और भक्ति मोक्ष के साधन के मूल आधार हैं । इन दोनों का समावयव तब होगा जब इसमें तीसरे अंश "प्रसाद" या देवानुग्रह की प्राप्ति होगी । उसके बिना मोक्ष लाभ न होगा ।

नारायणप्रसादमृते न मोक्ष ।

(ब्र० सू० भा० १।१।१)

अपरोक्ष ज्ञान के बिना मुक्ति लाभ सम्भव नहीं है । भक्ति मात्र से वधन-विमोचन होगा । इस क्रम में 'प्रसाद' ही मोक्ष प्राप्ति का अन्तिम स्तर है । वह नित्य सिद्ध एवं तारक है । प्रपन्न होकर जब भक्त याचना (प्रयत्न) करेगा तभी प्रसाद लाभ होगा । वह परिपक्व साधक को प्राप्त होनेवाली सिद्धि है । अपक्व साधक 'प्रसाद' या 'देवानुग्रह' का पात्र नहीं होगा । साधना का सूत्र है—'अपरोक्ष ज्ञान परम भक्ति प्रसाद ।' भक्त के साधन करने पर भी मोक्ष भगवान् का वर प्रसाद मात्र है ।

आदि शंकर भगवत्पादाचार्य जी का सिद्धांत है 'अनेकता न एकता' की सिद्धि । श्री महावाच्य जी का मत है—'एकता में अनेकता' का दर्शन । यह व्यावहारिक दर्शन है । अद्वैत वेदात् तब सब की

पहुँच नहीं है। पर द्वैत वेदात्त बहुत लोगों को आकर्षित करनेवाला व्यावहारिक दशन है। एव 'हरि' को सर्वोत्तम मान कर ब्रह्माण्ड के अनेकों त्रियाकलाप सम्पन्न होगे। अर्थात् द्वैतमत ईश्वर-केंद्रित है, व्यावहारिक है, भक्ति-दायक है, लोक हितकारी है, समस्त मसार में मंगल कारक है। अतः सर्वग्राह्य है।

### सदस्य ग्रन्थ सूची

कसब ग्रन्थ—

- (१) 'श्रीमन्मध्वमत प्रसार'—श्री एन० के० नरसिंहमूर्ति, अवकाश प्राप्त प्राध्यापक मैसूर विश्वविद्यालय प्रकाशक प्रभा मुद्रणालय, बसवनगुडी बेंगलूर ५६०००४ (प्रथम संस्करण १९७३)
- (२) द्वैत सिद्धांत—प्रो० एस० के० रामचन्द्रराव, मैसूर वि० वि० १९६८
- (३) द्वैत-वेदान्त—प्रो० एस० एस० राघवाचार (कन्नड में अनुवाद प्रो० सी० सेतुबाई) १९८६  
प्रकाशक श्री पेजावर मठ, उडुपि (दक्षिण कन्नड, कर्नाटक)

अध्यायी ग्रन्थ—

- (४) 'विशेष-तत्त्व' पर अप्रकाशित पी० एच० डी० प्रबंध—प्रो० श्रीनिवासमूर्ति, ससृष्ट प्राध्यापक, शारदाविलास कालेज, मैसूर-५७०००४ ●



## वेदान्तदर्शन : श्रीवल्लभाचार्य

म० म०, अध्या० केशवराम का० शास्त्री  
विद्यावाचस्पति

भारतीय परिभाषा में 'वेदान्तदर्शन' से जो अभिप्रेत है वह तत्त्वदर्शन है। अंग्रेजी में 'फिलोसॉफी' और फारसी में 'फिल्सूफी' तत्त्वतः अथवा पर्याय से वही वस्तु है। 'तत्त्वदर्शन' में 'तत्त्व' से क्या अभीष्ट है? हम हैं, हमारे सामने और परोक्ष में भी यह जगत् दीप्त पड़ता है। तत्त्वतः इन दोनों का स्वरूप क्या है उसके बारे में हमारी जो खोज वही 'तत्त्वदर्शन' है। इस विषय की गहराई में जाने का जब हम विचार करते हैं तो हमारे सामने यह प्रश्न आकर खड़ा होता है कि ये तत्त्व क्या स्वयम्भू हैं अथवा उनका कोई सृजक है। कोई सृजक है ऐसा हम तब से तो सिद्ध कर नहीं कर सकेंगे। 'नैया तर्कण मतिरापनेया' (कठ० उ० १-२-९) यह उपनिषद्वाक्य और 'तर्कप्रतिष्ठातात्' (प्र० सू० २-१-११) यह ब्रह्मसूत्र-वाक्य स्पष्ट कह रहे हैं कि सृष्टिकर्त्ता कोई तत्त्व तर्क से निश्चित किया जा सकता नहीं है। यही कारण है कि भारतीय आस्तिक तत्त्वविचारको ने प्रमाणों में शास्त्रप्रमाण को सर्वाधिकता दी है। इसी कारण आचार्यव्य वाचशङ्कर (ई०स० ८वीं शती) ने वेदों और वादरायण के ब्रह्मसूत्रों और गीता का प्रस्थानो के रूप में स्वीकार किया। वादरायण के ब्रह्मसूत्रों पर भाष्य लिखने वाले सभी आचार्यों ने इसी भाग का ही अनुगमन किया। 'अखण्ड ब्रह्मवाद' किंवा 'अविकृत परिणामवाद', पीछे से जिसकी सज्ञा उत्तरकाल में 'शुद्धाद्वैत ब्रह्मवाद' प्रयुक्त हुई उस सिद्धांत के पुरस्कारक आचार्य वल्लभ ने एक पद आगे बढ़ाया, जैसा कि—

‘वेदा धीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि च च हि ।

समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाण तत्त्वतुष्टयम् ॥

उत्तर पूर्वसदेहवारक परिकीर्तितम् ।

अविशुद्ध तु यत्त्वस्य प्रमाण तत्त्व नायथा ।

एतद्विशुद्ध यत्त्वस्य न तन्मान कथञ्चन ॥

(तत्त्वार्थदीप निबन्ध १-७ से ९)

—वेद, श्रीमद्भगवद्गीता में भगवान् श्रीकृष्ण के वाक्य, वादरायण व्यास के ब्रह्मसूत्रों और श्रीमद्भागवत में व्यास के समाधिभाषाका विभाग, ये चार प्रमाण हैं। पूर्व पूर्व में जहाँ वही भी सदेह हो वहाँ वही उसके बाद का ग्रन्थ सदेहवारक है। (यों श्रीमद्भागवत पूर्व के तीनों ग्रन्थों के सदेहों का सवधा निवारक होने का श्रीवल्लभाचार्यजी ने बताया है।) इन चारों प्रस्थानों से विशुद्ध न हो ऐसा क्यों किसी ने आज भी कहा हो, वह प्रमाण है, इनको अ-प्रमाण नहीं कहना। न चारों प्रस्थानों से विशुद्ध बात कहने वाले क्यों न प्राचीनतम हो, जैसा कि निरीश्वर साध्य सिद्धान्त वाले, किसी भी प्रकार से वे प्रमाण नहीं हैं।

इन आचार्यों ने 'वेद' से क्या कहा है? क्या सभी मन्त्र संहिताएँ, ब्राह्मणग्रन्थ सभी, सभी आरण्यक, सभी उपनिषदें तत्त्वदर्शन के लिए उपयोग में लेने का अभीष्ट है? मैं समझता हूँ—इसका प्रत्युत्तर गीता के निम्नश्लोक से मिल जाता है—

यावानर्यं उदपाने सवत सन्तुतोदके ।

साथासर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विज्ञानत ॥

(गीता २-४६)

—चारो ओर पानी पानी ही भरा पड़ा है उसमें से तृपात को पानी पीने का ही जितना उपयोग है, सभी वेदों में से विद्वान विचारक को उतना ही उपयोग है ।

[अमर कोशकार और श्रीशंकराचार्य से लेकर प्रायः सभी विद्वानों ने 'उदपान' का अर्थ 'जलाशय' दिया है । यह तो द्वैतीयिक अर्थ है, स्पष्ट अभिधाय तो 'पानी पीना' ही है । गीताकार के समय में एव हृदय में यह पिछला अर्थ ही प्रामाणिक है ।]

'वेदों में से—इतना' क्या ? इसका उत्तर खोजने के लिए दूर जाना नहीं पड़ता । वादरायण के ब्रह्मसूत्रों में विषयवाक्यों के रूप में जिन जिन उपनिषदों, मन्त्रों से उद्धरण अभिप्रेत किये हैं वे विनयाप्रदायिक प्राचीनतम उपनिषद हैं, जैसा कि—ईशावास्य, वेन, कठ, प्रश्न मुण्डक, माण्डूक्य तत्तिरीय, ऐतरेय ब्राह्मण, वृहदारण्यक, श्वेताश्वतर, कीषीतकि ब्राह्मण जैसे अति प्राचीन । इनमें एकमात्र श्वेताश्वतर उपनिषद् में प्रथम बार 'हर' (१-१०), 'रद्र' (३-२, ४, ५), 'शिव' (३-११) और 'महेश्वर' (४-१०) इन शब्दों से भगवान् शिव का निर्देश है । 'हिरण्यगर्भ' (३-४) और 'ब्रह्मा' (६-१८) इन दोनों शब्दों से 'ब्रह्मा' अभिप्रेत है । श्वेताश्वतर उपनिषद् जो साध्य और योग की बात कहती है वही गीता में है । अर्थात् दोनों में 'साध्य' ज्ञानमार्ग के लिए है न कि साध्यवादियों के साध्यसिद्धात के लिए । वेश्वर, श्वेताश्वतर उपनिषद् का पयवसान तो परब्रह्म में ही है । या तो मुण्डक उपनिषद् में (१-१) 'ब्रह्मादेवानां प्रथमं सर्वभूतं देवो मे प्रथमं ब्रह्मा का जन्म हुआ ।' ऐसा सधान मिलता है, वे ब्रह्मविद्या अपने ज्येष्ठ पुत्र अथर्वों को देते हैं ऐसा उल्लेख के लिये प्राप्त है ।

सिर्फ ऐतिहासिक दृष्टि से देखा जाय तो प्राचीन उपनिषदों में ही जगत जीव और परम तत्त्वरूप ब्रह्म का विचार विशदता से दिया गया है । ब्राह्मण उपनिषद् में घोर आङ्गिरस के शिष्य देवकी-पुत्र हृष्ट्य (३-१७ ६) का उल्लेख होने के कारण प्राचीन-उपनिषदों का समय भगवान् श्रीकृष्ण के समय के बाद होना चाहिये, जो ई० पू० ३००० से लेकर १५०० के बीच आता है । गीता की रचना का समय भी इसके बाद का है ।

द्वैपायन व्यास और वादरायण व्यास को सांप्रदायिक दृष्टि से अनन्य माना जाता है, किन्तु ब्रह्मसूत्रों में बौद्ध एव जैनादि के सिद्धांतों का भी जिक्र मिलता है इस कारण ई० पू० पांचवीं शती से भी इस बानू ब्रह्मसूत्रों का समय आता है । गीता के तेरहवें अध्याय में हेतुमद् ब्रह्मसूत्रों का निर्देश हुआ है, ये ब्रह्मसूत्र वादरायण व्यास के ब्रह्मसूत्रों के पूर्व समय के अन्य ब्रह्मसूत्र भी हो सकते हैं अथवा गीता में यह श्लोक बाद से आया हो । जो ऐतिहासिक क्रम से १ उपनिषदें २ गीता और ३ वादरायण के ब्रह्मसूत्र । आचार्य श्रीवल्लभ इनमें चौथे प्रस्थान के रूप में श्रीमद्भागवत को कहते हैं ।

साम्प्रदायिक दृष्टि से तो हम दोनों व्यासों को एक मानने के कारण श्रीमद्भागवत का कर्तृत्व द्वैपायन व्यास को देते हैं, किन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से देखा जाय तो बिष्णुपुराण—ब्रह्मपुराण के विवासे में श्रीमद्भागवत पुराण का सज्जन हुआ है । बिष्णुपुराण ई० स० चौथी पांचवीं शतियों में आता है, जबकि श्रीमद्भागवत का वर्तमान स्वरूप ई० स० आठवीं शती से पूर्व में जा नहीं सकेगा । इतना होने पर भी श्रीमद्भागवत का मूल्य जरा भी कम नहीं हाता है । अठारहों पुराणों में यह पुराण विषयी एव प्रौढि में अनन्य है । आचार्य श्रीवल्लभ ने और इनके पूर्व आचार्य श्रीमद्व ने श्रीमद्भागवत का मूल्यांकन किया, वह

तो द्वैपायन व्यास की रचना मानकर, तथापि यह मूल्योंका समुचित ही हुआ है। पाञ्चरात्र सम्प्रदाय तथा सात्वत सम्प्रदाय तथा भागवत भाग के भक्ति सिद्धांतों का सुंदर गवय चाहिए उनके लिए एकादश स्तंभ (अ०-६-२९) उपयुक्त होगा। त्रिशंख साम्य से आगे बढ़े हुए से श्वर सिद्धांत का परिचय चाहिए उनके लिए तृतीय स्तंभ (अ० २५-२९) है, जहाँ भागवत भाग के सिद्धांतों का परिचय भी सुलभ है। तत्त्वज्ञान के असरवाले विचारों का परिचय आरम्भ के श्लोक (१-१-१) और वेद-स्तुति (१० ८७) से होगा, जहाँ आचार्यश्रीशार के विचारों की छाया का दर्शन होगा। भागवतभाग से किसी हुई अनुग्रहात्मक निष्ठा में भक्ति का निष्पन्न हमें दशमस्तंभ (प्राग्विकारों पूर्वाप) में आसानी से प्राप्त होता है।

श्रीमद्भागवत गीता की तरह ज्ञान वर्म ऐसे भक्ति का निष्पन्न करने वाला असाधारण पुराणग्रंथ है। इसको चतुर्थ प्रस्थान के रूप में स्वीकार करने आचार्य श्रीवत्सल ने 'अविरोध तुल्यतास्य' कहकर भारतीय तत्त्वज्ञान के विचारों पर बड़ा उपकार किया है।

समग्र वैदिक साहित्य में मात्रसंहिताएँ, ब्राह्मण ग्रंथों, आरण्यक। इन तीनों के बाद उपनिषद् आती हैं। उपनिषद् में यदि साहित्य का अंत होता है इसी कारण के 'वेदांत' ग्रंथ हैं। फिर उनमें जो तत्त्व ज्ञान का विचार किया उसी को भारतीयों ने 'वेदांत' रखा है। या 'भारतीय तत्त्वज्ञान' यही भारतीय वेदांत बना और हमारे यहाँ यह वेदांत बाद ही अंग्रेजी 'फिलॉसॉफी' और फारसी 'फिल्सूफी' से बन गया।

ऐसे हमारे 'वेदांत' में जिनका जिन किया गया है वे मुख्यतया १ जगत् २ जीव और ३ परात्पर परम तत्त्वरूप ग्रहण। आचार्य श्रीवत्सल ने अपने ब्रह्मसूत्राणुभाष्य और अन्य छोटे मोटे ग्रंथों में उन तीनों के विषय में जो बताया है उसका ही सार प्रस्तुत करना अब यहाँ प्राप्त होता है।

## जगत्

'हमारे सामने प्रत्यक्ष जो दीख पड़ता है और परोक्ष में है ऐसा सुना जाता है वह क्या है? तुरंत कहेंगे कि वह 'जगत्' है। उसका शब्दाद्य देखा जाय तो उसमें गतिशीलता का अर्थ है। जो सदा ही चलता ही रहता है। उसके सामने प्रतिप्रश्न होगा कि हमारे सामने जो कुछ दीख पड़ता है वह जड़ है और वह जगत् है वहने से अर्थ समुचित कैसे होगा। इसका उत्तर आसान है। कोई भी पदार्थ सदा के लिए स्थिर नहीं है। आज एक पदार्थ नया अपनी आँख के समक्ष खड़ा होता है, समय बीतने पर वह घिसता जाता, नष्ट हो जाता है। यही जड़ पदार्थ की गति है। ऐसे जगत् की उत्पत्ति स्वयम्भू है कि कोई उसका सजब होगा? भारतीय अस्तित्व तत्त्वज्ञानियों ने शास्त्र प्रमाण को ही लेकर सभी प्रश्नों का निणय दिया है। जैसा कि 'सत्त्वेव सोम्यदेवमग्रासीदेवमेवाद्वितीयम्। तदेकत बहु स्या प्रजाययन्ति (छा० उ० ६-२-२,३)—प्रथम एवमात्र 'सत्' तत्त्व या अद्वितीय ही। उसने देखा—मैं बहुत हो जाऊँ' अर्थात् सृष्टि की उत्पत्ति करूँ। उपनिषद् आगे जाकर कहती है—'तज्जलान। (छा० उ० ३-२४-१)—उसी परम तत्त्व में से जगत् की उत्पत्ति आविर्भूति होती है, उसका वह पालन करता है और आखिर में उसमें ही तिरोहित हो जाता है।' जगत् सदा गतिमान है और परिणामशील भी है यह हम देखते हैं, अनुभव भी करते हैं। एक बात स्पष्ट है कि 'नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सत (गीता २-१६)—जो नहीं है उसका अस्तित्व नहीं है और जो है उसका अभाव नहीं है।' जब कि हम अनुभव करते हैं कि हरेक पदार्थ का विनाश होता ही रहता है। वह विनाश 'अदर्शन' है, अव्यक्त रूप में जड़ का अस्तित्व किसी न किसी स्वरूप में होता ही है।

सृष्टि की उत्पत्ति के विषय में ऊपर 'ईक्षण' का संकेत उपनिषद् में दिया है। इसमें एक ओर बात भी बताई गई है, जैसा कि—“सर्वं नैव रेमे। तस्मादवाकी न रमते। स द्वितीयमैच्छत्। स हैता-  
यानास। (यु० उ० १-४-३) वह सभी खेड़ता नहीं था। क्योंकि वह अकेला खेलता नहीं है। उसने दूसरे की इच्छा की। वह इतनी स्वरूप में हो गये।” ब्रह्मसूत्रकारने लोकवस्तु लीलार्कवत्यम्। (य० सू०-२-१-३३)—लोक जैसा दीख पड़ता है वह ब्रह्म की मात्र छीला है, उसका खेल है।” उसका ही अनुवाद श्रीभागवत में “श्रीवामाण्डिमदिवशम्। यह विश्व भगवान् का खेलने का बरतन रूप है।” वाक्य से कहा है।

बृहदारण्यक उपनिषद् एक दूसरी बात की ओर ध्यान सीधती है। जैसा कि—तद्देव तस्य व्यावृत्त मानीत तनामरूपाभ्यामेव व्याप्तिर्यते (यु० उ० १-४-७)—वह व्यावृत्त-अनाख्येय-अव्यक्त था। वह नाम और रूप से व्यावृत्त-आख्येय-व्यक्त होता है।”

सिद्धांत यह है कि परब्रह्म अपने व्यावृत्त रूप में रहा हुआ जो जगत उसका आविर्भाव करता है। यही जगत की उत्पत्ति। उसमें रहे हुए पांच महाभूत—आकाश, वायु, अग्नि, जल एवं पृथ्वी—उनमें से अनेक विध प्रवृत्ति में व्यावृत्त—नहीं दीखते आकारों का सज्जन, उससे बाद आत्मकीर्तन और गेल पूरा करने पर उन सभी दीखते पदार्थों को वापस ले लेना, अर्थात् तिरोभाव। इस प्रकार समग्र सृष्टि गारी-न-सारी चालू रहती है। बृहदारण्यक उपनिषद् आगे कहती है कि—स यथोणनाभिस्तनुनीच्यरेद यथाने द्युदा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरति एवमेवास्मादात्मन सर्वे प्राणा सर्वे लोका, सर्वे देवा सर्वाणि भूतानि व्युच्चरति। (२-१-२०)—जैसे ऊणनाभि अपनी लाला से जाले की रचना करता है, जैसे अग्नि में से छोटी छोटी चिनगारिया निकलती हैं, बराबर उसी तरह इस आत्मा (=परमात्मा) में से सभी प्राण, सभी लोक-जगत, सभी देवगण और सभी जड़ चेतन तत्त्व निकलते हैं।” वह ऊणनाभि अपनी इच्छा से यहाँ तब अपने बनाए हुए जाल में धूमता है और फिर जब खेलने की इच्छा बाध करना हो तब जालवे समग्र तत्त्वों को अपने मुँह में वापस लेकर समाप्त कर देता है। उसी प्रकार सत् परम तत्त्व—ब्रह्म परमात्मा खेलने के लिए ही जगत की उत्पत्ति करता है याने जगत का-जगत् के सभी जड़ चेतन पदार्थों का आविर्भाव करता है और जब इच्छा खेल बाध करने की हुई तब उन सब का अपने में तिरोभाव करता है। आचार्य श्री वल्लभ ने इस सिद्धांत की सज्ञा 'आविर्भाव तिरोभाववाद' दी है। यही जगत् की गतिशीलता है। जगत् के सज्जन में बीच में माया जैसा कोई तत्त्व हो ऐसा प्राचीन उपनिषदों में मिलता नहीं है। 'माया' शब्द हमें श्वेताश्वतर उपनिषद् में मिलता है वहाँ भी यह कोई मध्यवर्ती 'एजेन्ट' नहीं है। यो तो गीता में भी वह शब्द आता है वहाँ भी यह भगवान् की एक शक्ति ही है। छांदोग्य उपनिषद् में श्वेत-केतु की नववार उपदेस दिया है वहाँ कितना स्पष्ट है? जैसा कि—“स य एषोऽग्निमा, ऐतदात्म्यमिदं सव, तत् सत्य, स आत्मा, तत् स्वप्ति (६-८-वर्गेरह)—जो यह सूक्ष्म में सूक्ष्म तत्त्व है वह वही है। इस आत्मा से व्याप्त यह समग्र जगत है। वह (जगत) सत्य है वह आत्मरूप है और वह आत्मा, वही (जीवात्मा) है।” वेदांत में इसको महावाक्य कहते हैं। इस महावाक्य में जड़चेतनात्मक सब पदार्थों का परम तत्त्व परमात्मा में समावेश हो जाता है ऐसा स्पष्ट बताया गया है। वस्तुतया ब्रह्म से अतिरिक्त अलग कोई वस्तु-पदार्थ-तत्त्व ही नहीं। यही 'ब्रह्मवाद' है। समझने जैसी बात वही है कि—“सर्व खल्विदं ब्रह्म। (छा० उ० ३-१४-१)—यह सब कुछ ब्रह्म ही है।” जगत् का आविर्भावतिरोभाव होने के कारण उसका मिथ्यात्व सवथा नहीं है। अर्थात् परमतत्त्व परब्रह्म परमात्मा सत्य है। जगत उससे बाहर वही है ही नहीं इस कारण वह सभी स्थितियों में ब्रह्म ही है। यहाँ गुजराती भक्तकवि नरसिंह मेहता का यह वाक्य उपयुक्त होगा—

‘जागोने जोउ तो जगत दीसे जहाँ, ऊँघमाँ अटपटा भोग भसे,

चित्त चतय बिलस तद्रूप छे ग्रहम लटकाँ करे ग्रहम पासे ।

अज्ञान दशा में ही जगत के सभी जजाल का अनुभव होता है, ज्ञानदशा में तो जगत जगत के स्वरूप में अनुभूत नहीं है। चैतन्य ब्रह्म का जगत के रूप में ही खेल है। राखत्र ब्रह्म ही खेल कर रहा है, सन क्रियाओं में ब्रह्म का ही अनुभव होता है। जगत ब्रह्म का ही आधिभौतिक स्वरूप है।

पर ब्रह्म ने अपने खेल के लिए जगत का आविर्भाव किया तो उसमें साय-साय जीवात्माओं का भी सजन किया। जैसा कि—

तदेतत् सत्य यया सुवीप्ताः पावकाद्विस्फुलिङ्गा सहस्र प्रभवते सत्पा ।

तथाक्षराद् द्विविधा सोम्य भाषा प्रजायते तत्र चवापि र्पात ॥ (मु० उ० २-१)

—यह बात सच्ची है कि जैसे प्रज्वलित अग्नि में से हजारों की सध्या में स्फुलिङ्ग एवं सरीसृप उत्पन्न होते हैं उसी तरह अक्षर ब्रह्म में से दो प्रकारों के भाव (जगत एवं जीव अथवा दैवी और आसुर जीव) उत्पन्न होते हैं और अतः में विलीन होते हैं।

अपने देहमें ‘मैं’ ऐसा जिसको मान रहे हैं वैसे ही जगत के सभी चेतन सत्त्वों में ऐसा ‘मैं’ भरा पड़ा है। शास्त्रों में चार प्रकारों की सृष्टि का जिक्र मिलता है। जैसा कि—जरायुज, अण्डज, स्वेदज और उद्भिज्ज। इन सभी चेतन सत्त्वों में ‘मैं’ भरा पड़ा है। वह ‘मैं’ ही जीवात्मा है। सभी प्रकार के जीवात्मा परम तत्त्व परब्रह्म-परम आत्मा के विशिष्ट स्वरूप अक्षर ब्रह्म में दो परम तत्त्व खेल के लिए ही निकल आये हैं।

गीता का यह स्पष्ट विधान ध्यान में लेना चाहिए। जैसा कि—“ममैवाशो जीवलोकं जीवभूत सनातन । (१५७)—जीवलोक अर्थात् जगत में जीवरूप में रहा हुआ मेरा ही सनातन अंश है। ब्रह्मसूत्र का भी कहना है कि ‘अशो नाना व्यपदेशात्’ (२-३-४३)—अनेक हैं ऐसा कहा गया है उसी कारण जीव भगवान् का अंश है, जो तत्त्वतः ब्रह्म से अभिन्न ही है।” यहाँ आदि शंकराचार्यजी के प्रबोधरत्नाकर के इस श्लोक को भी याद करना चाहिए। जैसा कि—

“सत्यपि भेदापगमे नाय तवाह न मामकौन सत्वम् ।

सामुद्रो हि तरङ्ग, बवचन समुद्रो न तारङ्ग ॥

—आत्यंतिक भेद नहीं है तथापि हे नाथ ! मैं आपका हूँ, आप मेरे नहीं हैं। उदाहरण—तरङ्ग, समुद्र से बना हुआ है, समुद्र तरङ्गों का बना हुआ नहीं है।”

पुनजन्म का सिद्धांत गीता में सुचारु रूप में मिलता है। जैसा कि—

“वासांसि जीर्णानि यया विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।

तथा शरीराणि विहाय जीर्णानि ययाति नवानि देही ॥

(गीता २-२२)

—पुराण जीण वस्त्रों का त्याग करके दूसरे नये वस्त्र धारण करता है, उसी तरह जीवात्मा जीण शरीरों का त्याग करके दूसरे नये शरीरों का स्वीकार करता है।”

हम अच्छी तरह से जानते हैं कि जगत में हम परमात्मा से एकात्मकता का अनुभव होता नहीं है क्या कारण है? परमात्मा ने एक अविद्या तत्व (अज्ञान) अपने खेल के लिए युक्त किया है, जिसकी चुगाल में फँसा हुआ जीवात्मा (१) स्वरूप का अज्ञान, (२) अपने देह में अहंता अर्थात् ‘मैं’ का भाव, (३) इन्द्रियो में भी अहंता, (४) प्राणा में भी अहंता और (५) अंतःकरण में भी अहंता। ये पांच

अध्यासों से जकड़ा हुआ जीव अपने स्वरूप का असली रूपाल प्राप्त कर सकता नहीं है। जीव अहंता और ममता से प्रसक्तता बंधा हुआ है। उच्च बौद्धिक ज्ञान के सिवा इन अध्यासों में से मुक्ति पाता नहीं है और उसी कारण बार-बार अनेक योनियों में रखडता है। देखिये नरसिंह मेहता का वाक्य। जैसा कि "हूँ कर्ष" हूँ कर्ष" राज अज्ञानता शकटनों भार जिम श्वान ताणै—शकट के नीचे चला आता कुत्ता मानता है कि सारे शकट के भार को मैं उठा कर चला जा रहा हूँ," वस उसी तरह जीवात्मा अहंता से और ममता से भरा पड़ा है। ऐसा क्यों? इसका उत्तर परम आत्मा का लीला वैचित्र्य।

यहाँ परम आत्मा में विविध प्रकार के जीवों के विषय में विषमता और निष्पक्षता का दोष आने का भय है। किंतु जीव अपने देहों से जैसा जैसा कर्म करता है वैसा ही फल मिलता है। परम आत्मा खेल देखता है। हाँ, इतना है कि अलग रह कर नहीं देखता, खुद ही उन जीवों के रूप में है। 'ब्रह्म लटका करे, ब्रह्म पासे' का यही रहस्य है। देखिये मुण्डकोपनिषद् का यह मन्त्र। जैसा कि—

ब्रह्म वेदममृत पुरस्तादब्रह्म पश्चाद्ब्रह्म दक्षिणतश्चोत्तरेण।

अधश्चोद्य च प्रसृत ब्रह्मेवेद विश्वमिद वरिष्ठम्॥

(मु० उ० २-२-११)

—सामने यह ब्रह्म है, जो अमृत है, पीछे ब्रह्म है, दाहिनी ओर बायें ओर भी ब्रह्म है। नीचे और ऊँचे ब्रह्म ही फैल रहा है, यह विश्व भी उत्तमोत्तम ब्रह्म है।" जीव का स्वरूप कितना सूक्ष्म है उस विषय में भी उपनिषदों में स्पष्टता मिलती है। जैसा कि—

'शालाप्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य तु। भागो जीव स विज्ञेय। (श्वे० उ० ५-९)

—वाल के अग्रभागका सोया भाग, उसका भी सोया भाग, यह जीव जानना।" इलेक्ट्रिसिटी के करंट की तरह उसकी बक्ति सारे शरीर में व्याप्त है।" दूसरी भी एक बात—

नव स्त्री न पुमानेय न चैवाय नपु सक।

यद्यच्छरीरमावत्ते तेन तेन स पुज्यते॥

(श्वे० उ० ५-१०)

—यह जीव न तो स्त्री है, न पुमान्। और नपु सक भी नहीं है। जो जो शरीर का वह स्वीकार करता है दूसरा लिङ्ग उसका कहा जाता है।

## जगत और ससार

ब्रह्म के स्वरूप के विषय में हम आगे वढें उससे पूर्व आचार्य श्रीवत्सलभ ने एकाग्रक जसे इन दोनों शब्दों का भेद बताया है वह समझने जैसा है। मजा यह है कि 'ससार' का अर्थ ससरति जो चला जा रहा है' ऐसा ही है। यही कारण है कि हिंदी भाषा में 'जगत' शब्द के स्थान पर 'ससार' शब्द का ही प्रचार है। यहाँ हम देखें कि वत्सलभीय परिभाषा में 'जगत' का जो स्वरूप है वह इससे पूर्व बताया गया है। अर्थात् समग्र जब चेतनात्मक सृष्टि, जिसका पर्याय 'विश्व' भी है, 'ब्रह्माण्ड' भी है। किंतु ससार से क्या कहा जाता है? अहंता और ममतावाला लोगो में जो पारस्परिक व्यवहार है वही ससार है। यह व्यवहार वहाँ, सब्ब वहाँ, वह बंधन करनेवाला है। मिथ्या है वह यह 'ससार' है। जगत में रहते हुए हम 'ससार' से ज्ञानदशा में मुक्त हो सकते हैं। वैराग्य के मूल में यह ससारत्याग है, जगत का त्याग नहीं। 'ससार' या अज्ञान से व्याप्त बुद्धि में बनाया हुआ सम्बन्ध मात्र है। अविद्या के पाचों अध्यास छूट जाने से जगत में ही जीव-मुक्त बनना आसान बन जाता है।

जगत और ससार या यह भेद समझने के बाद स्पष्ट प्रतीति होगी कि 'ससार' मिथ्या है, असत्य है, बधनकारक है। इससे मुक्ति का एक ही मात्र उपाय है वह अद्वैता ममता या सर्वथा त्याग।

## अविकृत परिणाम

जगत में हम देखते हैं कि किसी भी पदार्थ में से दूसरा कोई पदार्थ या भाव निबला तो स्वरूप बदल जाता है। जैसा दूध का दही हाँ धातुओं के विषय में अनेक प्रकार के पाट बनाये जायें तथापि धातुपन नष्ट नहीं होता है। देखिये श्रीमदभागवत का यह वाक्य—

यथा हिरण्य स्वकृत पुरस्तात् पश्चाच्च सवस्य हिरण्यमयम् ।

तदेव मध्ये व्यवहायमाण नानापदेशैरहमेव तद्रत्न ॥

(भाग० ११-२८-१९)

—जैसा कि आरम्भ में शुद्ध सुवर्ण है और पीछे से भी सब कुछ सुवर्ण का ही है। बीच में अनेक नाम और रूप प्राप्त करके गहने बनाये हैं वे सभी भी सुवर्ण ही हैं, इसी प्रकार मैं ही तीनों अवस्था में हूँ।" सूत्रकार वादरायण ने भी अय उदाहरणों से यही बात बताई है। जैसा कि—“उभयव्यपदेशा स्वहिकुण्डलवत् । (ब्र० सू० ३-२-२७)—सप सीधा पडा हो या कुण्डलरूप में पडा हो, वह सप ही है, उसी तरह ब्रह्म की भी बात है।” आचार्यों के अभिप्रायों में यहाँ निगुणता की बात है, अर्थात् विरुद्ध धर्माश्रय की बात है, तथापि सर्प के दृष्टांत से अविकृत परिणाम के लिए भी उदाहृत हो सके। तैत्तिरीय उपनिषद् का यह वाक्य। जैसा कि—“तदात्मानं स्वयमकुरुत (तै० उ० २-७)—उसने अपने आत्मा में से ही सृष्टि की उत्पत्ति की।” और वादरायण ने सूत्र में कहा ही है कि—“आत्मवृत्ते परिणामात् । (ब्र० सू० १४२६)—जगदादि अपने आत्मा की वृत्ति है, वे सभी परिणाम हैं।” और यही अविकृत परिणाम है। “स वै नैव रेमे । तस्मादेकाकी न रमते । स द्वितीयमेच्छत । स हैतावानास । (वृ० उ० १४३) इससे पूर्व जगत की चर्चा में बताया गया है।

यहा गुजराती भक्तप्रवर नरसिंह मेहता (ई० सदी १५वीं शती) का वचन भी देखें—

यदे तो राम यदे, धुतिस्मृति साखदे, कनक कुण्डल बिडोभेद होये ।

घाट घड़िया पछी नाम रूप जजुजाँ, अते तो हेमनु हेम होये ॥

—उपनिषद् में बताया गया है कि सुवर्ण और उसमें से बनाये गये कुण्डलादि गहनों में कोई अंतर नहीं है। अनेकानेक गहनों का आकार बनाने के कारण उनके अलग अलग नाम व्यवहार के लिए देते हैं, तथापि इस प्रकार नाम-रूप होने पर भी सुवर्ण तो तीनों स्थितियों में सुवर्ण ही है।

मैं समझता हूँ बृहदारण्यक उपनिषद् का निम्न मात्र सभी शब्दाओं का निवारण करता है। जैसा कि—

पूणमद पूणमिद पूर्णात्पूर्णं मुदच्यते ।

पूणस्य पूणमावाय पूणमेवावशिष्यते ॥

(वृ० उ० ५१-१)

—परोक्ष में रहा हुआ सब कुछ पूण है। प्रत्यक्ष दीप्त पडता सब कुछ पूण है। पूण में से पूर्ण को ले लिया जाय तथापि पूण ही बाकी रहता है।

यात इतनी ही है कि परम तत्त्व—परब्रह्म में से अक्षरब्रह्म द्वारा समग्र सृष्टि का आविर्भाव होने पर भी न परब्रह्म में, न तो अक्षरब्रह्म में कोई विकार होता है। तीनों परिस्थितियों में परब्रह्म ही है।

## ब्रह्म और उसके महत्व के स्वरूप

जगत एव जीव का तो हमने जिक्र कर लिया। अब रहा परम तत्व—परब्रह्म—परम आत्मा—परम ईश्वर। ये चारों सज्ञा एक की ही वाचक हैं। वे मात्र पर्याय हैं। इस परब्रह्म के तीन स्वरूप उपनिषदों में दीख पड़ता है। जैसा कि (१) परब्रह्म, (२) अक्षरब्रह्म और (३) अतर्क्यमी। ये तीनों अनन्य होने पर भी अपने खेल के लिए स्वल्प धमभेद उपनिषदों में अभिव्यक्त होता है। हम यहां अतर्क्यमी, अक्षरब्रह्म और परब्रह्म ऐसे श्रम में कुछ विचार करें यह समझने के लिए आसान होगा।

**अतर्क्यमी**—मुण्डक उपनिषद में निम्न मात्र आता है। जैसा कि—

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिपस्वजाते ।

तमोरयं पिप्पलं स्वाद्वत्पशन्मन्यो आभि चाकुशोति ॥ (मु० उ० ३-१-१)

—साथ रहनेवाले दो हंस मित्र एक ही वृक्ष में आश्रय कर रहे हैं। उनमें से एक उस वृक्ष के ऊपर का म्वादु पिप्पल-फल खाता है और दूसरा बिना खाये टगर टगर देख रहा है।

श्वेताश्वर उपनिषद में भी यह मात्र प्राप्त है (श्वे० ४-६)। प्रथम अध्याय में 'ज्ञात्री द्वावजावी-दागी शी (श्वे० १-९) 'ज्ञ' और 'अज्ञ' ऐसे दो अज्ञा की बात आती है वहाँ 'ज्ञ' अतर्क्यमी है ऐसा स्पष्ट नहीं, तथापि दो अज्ञों की साथ ही बात की है अतः 'ज्ञ' वह अतर्क्यमी है ऐसा कहा जा सकता है। कठोपनिषद में "सत पिबन्तो सुकृतस्य लोके गुहा प्रविष्टौ द्यायात्तपो । (कठ० उ० १-३-१)—अच्छे लोक में स्वर्ग और मोक्ष के सुख का पान करनेवाले छाया (अज्ञान) और आतप (ज्ञान) रूप दोनों जो गुहा (हृदयाकाश) में प्रवेश करके बैठे हैं।" वहाँ एव जीव है दूसरा अतर्क्यमी है। "गुहा प्रविष्टावात्मनो तद्दर्शनात् । (ब्र० सू० १-२-११) दोनों के विषय में कठ उपनिषद में स्पष्टता है, अतः गुहा (हृदयाकाश) में प्रवेश करके बैठनेवाले एक जीव और दूसरा ब्रह्म का अतर्क्यमी स्वरूप है।

समग्र जीव जात में यो यह साक्षी-रूप एक विशिष्ट तत्व जीवात्मा के साथ रहता है जो सम्पूर्ण रीत्या तटस्थ है। श्वेताश्वर उपनिषद के एक मंत्र में इस प्रकार के साक्षी-स्वरूप का दर्शन होता है। जैसा कि—

एको देव सवभूतेषु गूढः सवव्यापी सवभूतातरात्मा ।

कर्माध्यक्ष सवभूताधिवासः साक्षी चैता केवलो निगुणश्च ॥ (श्वे० उ० ६।११)

—सब प्राणियों में रहा हुआ, सबत्र व्यापक, सभी प्राणियों का अतरात्मा, कर्मों पर देखभाल रखनेवाला, सभी प्राणियों में अपना निवास करनेवाला साक्षी केवल निगुण चेतनात्मक एक देव है।"

वहाँ दूसरे दूसरे मात्रा में ब्रह्म के विभिन्न स्वरूप बताते समय उपयुक्त मात्रा में साक्षीरूप अतर्क्यमी-अतरात्मा का ख्याल आता है।"

बृहदारण्यक उपनिषद में (अ०-३, ब्राह्मण ७) सारा एक ब्राह्मण 'अतर्क्यमि ब्राह्मण' सज्ञा से प्रसिद्ध है, जिसमें उस उस क्षरीरादिक का नियमन करनेवाले और क्षरीरादि में साथ रहनेवाले आत्मा अतर्क्यमी का जिक्र मिलता है। वह परब्रह्म का ही स्वरूप है, जिसका समर्थन वादरायण ने "अतर्क्यमधिदेवादिषु तद्धमव्यपदेशात् । (ब्र० सू० १-१-१८)—उसके धमका सूचन होने के कारण अधिदैव अध्यात्म और अधिभूत आदि में वह आत्मा अतर्क्यमी है।"

शामद गीता में भी—

'उपद्रष्टाऽनुमता च भर्ता भोक्ता महेश्वर ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन् पुरुष पर ॥ (गीता १३।२२)



—इस देह मे एक दूसरा परपुरुष परमात्मा कहा है, जो सभी को देखने वाला, अनुमोदन देने वाला, रक्षण देने वाला और भोक्ता महेश्वर है ।'

एक बात सही है कि अच्छा काम और बुरा काम करने के लिए जब हम तत्पर होते हैं तब अच्छे का अनुमोदन और बुरे को रोकने का संकेत देने वाले अंतरात्मा के विषय मे सभी का अनुभव है । यह अंतरात्मा ही अर्थात्मी सज्ञा से कहा जाता है । प्रत्येक जीवात्मा के साथ साक्षीबत रहने वाला यह अर्थात्मी परब्रह्म का आनन्दकाश ही है, ब्रह्म के साथ एकात्मक वहें, अनन्य वहे ऐसा है । यहाँ इतना भी समझना आवश्यक है कि जगत् मे जितने जीवात्मा हैं इतने ही अर्थात्मी हरेक जीव के साथ हरेक क्षीर मे हैं । देह को जीव ने छोड़ दिया तो साथ साथ अर्थात्मी ने भी छोड़ दिया । अर्थात्मी निरंतर जीव के साथ ही है ।

## अक्षर

जिस द्वारा समग्र सजनत्रिया होती है वह एक दूसरा स्वरूप भी है । गीता मे इस स्वरूप का परिचय सुलभ है । जैसा कि—

‘क्षर सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ।

(गीता १५-१६)

—सभी भूत प्राणीमान (जडचेतन) ‘क्षर’ हैं, जबकि सब से उच्चस्थान पर विराजमान तत्त्व ‘अक्षर’ है ।’ यह दूसरी वक्षा गीता बताती है । इससे भी एक ऊपर की कक्षा है । जैसा कि—

उत्तम पुरुषस्त्वय परमात्मेत्युवाहृत ।

(गीता १५-१६)

—इन दोनों से ऊपर एक अन्य पुरुष है, जिसको ‘परमात्मा’ कहा जाता है ।’ और आगे जाकर—

यस्मात् क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तम ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथित पुरुषोत्तम ॥

(गीता १५-१८)

—मे क्षर से पर हूँ एवं अक्षर से भी उत्तम हूँ, इस कारण मुझे (परब्रह्म को) ‘पुरुषोत्तम’ सज्ञा दी गई है ।’

इस विषय मे नीचे यथास्थान ‘परब्रह्म’ के विषय मे बताते समय दिया जायगा । हम ‘अक्षर’ के स्वरूप मे विचार करते हैं तब उपनिषदों मे ‘अक्षर’ क्या है वह समझना चाहिये ।

तैत्तिरीय उपनिषद मे मानुष-आनन्द से लेकर शत शत गुणित करते करते ब्रह्म के आनन्द तक गिनती की है (वल्ली २-८वाँ अनुवाक) । यहाँ जो गणितानन्द है वह परब्रह्म से निम्न कोटिका ब्रह्म है, जो कि ‘अक्षर’ ब्रह्म है । उसी उपनिषद मे ‘ब्रह्मविदाप्नोतिपरम् (२-१)—ब्रह्म को जानने वाला परब्रह्म की प्राप्ति करता है ।’ यहाँ यों ‘अपर’ और ‘पर’ ब्रह्म का हमें स्पष्ट भेद मिलता है । यहाँ सृष्टि का जो विकास बताया है वह स्पष्ट रूप से ‘अपर’ ब्रह्म मे से है ।

गीता मे ‘मम योनिमहद ब्रह्म तस्मिन् गमं दधाम्यहम् (१४-३)—महद् ब्रह्म मेरे लिये स्त्रीजननेद्रिय रूप है । उसमे जगदादि गम रखता हूँ ।’ और समग्र सृष्टि का सर्जन होता है । गीता का सारा ८वाँ अध्याय अक्षर ब्रह्म की बात करता है ।

गीता के विषय मे सोचने जैसी एक बात है । इसमे चार प्रकारों के विधान आते हैं । जैसा कि—  
गुरु, गुरुतर, गुरुयुतम (अर्थात् राजगुरुय) और सबगुरुयुतम । ११वें अध्याय के आरम्भ मे अजुन ने

अध्यात्म विषयक जो बात सुनी वह गुह्य नहीं है। अक्षर का स्वरूप बताया गया है वह गुह्य बात है। यहाँ अक्षर के विषय में बहते समय 'अक्षर ब्रह्म परम (८-३) — 'अक्षर परमब्रह्म है' ऐसा कहकर आगे जाकर—

अव्यक्तोक्षर इत्युक्तस्तमाहु परमांगतिम् ।

य प्राप्य न निवर्तन्ते तद्वान परम मम ॥

(गीता ८-२१)

—'अव्यक्त को अक्षर कहते हैं। उसको ही उपासकों के लिए परम गति बही है। इस अव्यक्त पुरुष की प्राप्ति के बाद जीव का पुनर्जन्म नहीं होता है। वही अक्षर मेरा धाम है।'।

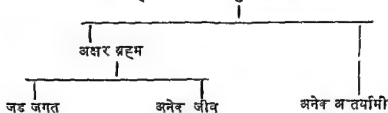
उसी पुरुष को अनन्य भक्ति से लक्ष्य कहा है और उस अक्षर पुरुष से ही समग्र सृष्टि का विस्तार हुआ है। (८-२२) जिसका ज्ञान चाहिये वह तो अक्षर है ऐसा अर्जुन के मुरा में आता है (११-१८) आगे जाकर अर्जुन परमात्मा को सद् और असद् से पर अक्षर कहता है। (११-३७)।

गीता में अक्षर और परम आत्मा-पर ब्रह्म-परम ईश्वर का पाचवय इतना ठोस स्वरूप में सुलभ है कि शका रहती नहीं है। अव्यक्त अक्षर की उपासना का वाठिग्य भी बारहवें अध्याय में बताया गया है।

उपनिषदों में अक्षर का स्वरूप मिलता है वह देखें। बृहदारण्यक उपनिषद में मार्गी के प्रश्नों में अक्षर की बात मिलती है। ब्रह्मसूत्रकार ने 'अक्षरमम्बरातधते (१-३-९) यह बताया है कि याज्ञवल्क्य जिस अस्पृक्ष अनणु अहस्व अदीर्घ अलोहित अस्नेह अच्छाया अतमस् अवायु अनावाश असङ्ग अरस अगन्ध अचक्षुष्क अन्धोत्र अवाक् अमनस् अतेजस् अग्राण अमुत अमात्र अनन्तर अबाह्य अनश्नत ऐसे स्वरूप के 'अक्षर' को प्रस्तुत करके उसके शासन में सूयचन्द्र धु-पृथिवी आदि अनेक वायरत हैं ऐसा कहते हैं। यह अक्षर परब्रह्म का ही स्वरूप है।' यह सत्य बात है कि सब कुछ परब्रह्म रूप ही है। आगे जाकर ब्रह्मसूत्रों में मिलता है कि—'अक्षर धिया त्ववरोध सामान्यतद्भावाभ्याम औपसदबत् तदुक्तम् (३-३-३३) —'इस सूत्र में अक्षर' परब्रह्म से एक कोटि निम्न है। ज्ञानमाग म सम्प्राप्ति 'अक्षर' पयत्त की है ऐसा बताया गया है 'ब्रह्मविदानोति परम् (तै० उ० २-१)' वाक्य वही बात कहता है।

परब्रह्म परमात्मा-पुरुषोत्तम-परमेश्वर सृष्टि का सजन पालन एव नाश (पारिभाषिक दृष्टि से आविर्भाव, धोच में रक्षण और अन्त में तिरोभाव) करता है वहाँ माध्यम गणितानन्द 'अक्षरब्रह्म' है। स्वयं तो अगणितानन्द है। यो हमारे सामने यह क्रम आता है। जैसा कि—

परब्रह्म—परमात्मा—पुरुषोत्तम—परमेश्वर



संक्षेप में कहा जाय तो पर ब्रह्म अपने आनन्ददाय को परिमित करके आदि में अव्यक्त 'अक्षर' और 'अतीर्यामियों' को विवसित किया और आगे जाकर तथा 'क्षरात् सम्भवतीह विश्वम्। मु० उ०-१-१-७) — अक्षर ब्रह्म में से विश्व का आविर्भाव होता है। इस वाक्य से सृष्टि की उत्पत्ति 'अक्षर ब्रह्म' से होती है ऐसा फलित हुआ। अक्षर ब्रह्म परब्रह्म का अध्यात्म स्वरूप है।

गीता में 'मम योनिमहद् ब्रह्म' (१४-३) और 'तासां ब्रह्म महद्योनि' (१४-४) इन दोनों स्थानों में कोई प्रकृति के लिए 'ब्रह्म' शब्द का प्रयोग मान रहे हैं, किन्तु सन्देह से वह 'अक्षर ब्रह्म' है क्योंकि तस्मिन् गम दधाम्यहम्' (१४-३) और 'अहं बीजप्रद पिता' से यह अकर्मण्य साध्य पुरुष नहीं है, किन्तु सष्टि का सृजक है, अक्षर ब्रह्म तो द्वार बन रहा है। अथवा 'गीता ५-६, ५-१९, ७-२९, ८-२, ८-३, ८-२४, १०-१२ में' भी अक्षर ब्रह्म दीख पड़ता है किन्तु—

ज्ञेय यत्तत्प्रयक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ।  
अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥  
सयत् पाणिपादा तत् सयतोऽक्षिशिरोमुखम् ।  
सयत् श्रुतिमल्लोके सवमावृत्य तिष्ठति ॥  
सर्वोद्भयगुणाभास सर्वोद्भयविवर्जितम् ।  
असक्त सवभृच्चयं निगुण गुणभोक्तृ च ॥  
बहिरतश्च भूतानामचर चरमेव च ।  
सूक्ष्मात्वात्तदविज्ञेय दूरस्थ चात्तिके च सत् ॥  
अविभक्त च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।  
भूतभृत् च तज्ज्ञेय असिष्णु प्रभविष्णु च ॥  
ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमस परमुच्यते ।  
ज्ञान ज्ञेय ज्ञानगम्य हृदि सर्वस्य विष्ठितम् ॥

गीता १३-१२ से १७

—जिसकी जानने से अमृत अपुनभव (मोक्ष) मिलता है उस 'ज्ञेय' के विषय में मैं कहूँगा। उस ब्रह्म का न आदि है, न अन्त है। वह पर है। उसको न सत् कहते हैं, न असत्। चारों ओर उसके हाथ पर आँखें भस्त्रक मुख वान हैं। वह समग्र जगत् को घेर कर रहा है। सभी लौकिक इन्द्रियों का उसमें आभास होता है और सभी इन्द्रियों का उसमें अभाव है। कहीं भी उसको आसक्ति नहीं है एव सभी का पोषण करता है। खुद लौकिक गुणों से विहीन है तथापि गुणों का भोग करता है। सभी जडचेतन पदार्थों जीवों के बाहर भी है, भीतर भी है। फिरने वाला है स्थिर भी है। इतना बारीक है कि उसको विशेष रूप से जानना असम्भव है। वह दूर भी है, निकट भी है। चेतन पदार्थों से जुड़ा हुआ है और अलग हो ऐसा भी भास होता है। सभी जड-चेतन पदार्थों का पोषण करता है, वही ज्ञेय है। तिरोभाव करने वाला भी वह है और आविर्भाव करने वाला भी वही है। सभी प्रकाशमान पदार्थों का वह ज्योति है और अघकार से ऊपर है। वही ज्ञान है, वही जानने योग्य है। सभी के हृदयों में वह रहा है।'

ऊपर के 'अनादिमत्पर' को 'अजादि मत्पर' ऐसा करने से ब्रह्म परमेश्वर से कम बन जाता है। ऐसा होने से सभी श्लोक अक्षर ब्रह्मपरक हो जाय, जो यथार्थ नहीं है। श्वेताश्वतर उपनिषद् के तीसरे अध्याय में परब्रह्म को ही लक्ष्य करके निरूपण किया है वहाँ पुरुषसूक्त के 'सहस्रशीर्षा' आदि दो मात्र (छा० ३-३-१४ १५) देकर ऊपर के 'सयत् पाणिपादतत्' और 'सर्वोद्भय गुणाभास' ये दो श्लोक भी दिये गये हैं। यहाँ इस पिछले श्लोक का उत्तराध 'सर्वस्य प्रभुमीगान सर्वस्य क्षरण बृहत' मिश्रता है (श्वे० ३-१७) पर ब्रह्म के विष्णु धर्मात्म के दो दूसरे मात्र भी यहाँ मिलते हैं जैसा कि—

अप्याणिपादो जवनो प्रहोता परमत्यघसु स शुणोत्यकर्ण ।

स वेत्ति वेद्य न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरप्रय पुरय महान्तम् ॥

अणोरणीयान् महतो महीयान् आत्मास्थ जन्तो निहितोगुहायाम् ।

(श्वे० उ० ३-१९, २०)

—जिसको न हाथ है न पैर है तथापि गति करता है और पकड़ता है । और नही होने पर देखता है और बिना ज्ञान सुनता है । जानने जैसी बात को वह जानता है और उसको जानने वाला कोई है नहीं । ऐसा महान पुरय सबो का अधीनी है । बारीक से बारीक और बड़े से बड़ा है, ऐसा आत्मा इस जीवात्मा के हृदयरूप गुहा में रहा है ।'

श्वेताश्वतर उपनिषद् में जीवपरक और अतर्कामी तथा अक्षर ब्रह्मपरक भक्तो को वाद करने के वाद प्राय जितने मात्र हैं वे परब्रह्मपरक हैं । हाँ यहाँ शिव श्रद्धा हर जैसे नामों से साम्प्रदायिकता दीख पड़ती है । तथापि वर्णन तो परब्रह्म का ही है ।

शुक्ल यजुर्वेद के ४०वें अध्याय के रूप में प्राप्त ईशावास्य उपनिषद् के आरम्भ का मात्र 'ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्या जगत् । (१)—यद्वा पृथिवी पर जो जगत् हम देखते हैं उसमें सर्वत्र निरवकाश ईश-ब्रह्म ही व्यापक है ।'

कठ उपनिषद् की दूसरी बल्ली में 'जीव' और 'अक्षर' के स्वरूपों का विचार देते देते परब्रह्म के भी स्वरूप को प्रस्तुत किया गया है । 'एतद्धि एवाक्षर ब्रह्म' (क० उ०-२-१६) ऐसा कहकर न 'जायते म्रियते वा विपश्चित्' (क०-उ०-२-१८) और 'हता चेन्मयते हन्तु' (क०-उ०-२-१९) जीवपरक है, किन्तु 'अणोरणीयान्'—(क० उ०-२-२०) से 'नायमात्मा प्रवचनेन लभ्य' (क० उ०-२-२२) तक के मात्र परब्रह्मपरक हैं । समग्र कठ उपनिषद् में यह विवेक रसना चाहिये ।

मुण्डकोपनिषद् में—

दिव्यो ह्यमृत पुरुष सबाह्याभ्यन्तरो ह्यज ।

अप्राणो ह्यमना गुधो ह्यक्षरात्परत पर ॥

(मु० उ० २-१-२)

—दिव्य, अनाकार, बाहर भी होने वाला और भीतर भी रहनेवाला, अज-मा प्राणरहित, मनरहित और प्रकाशित जो कि अक्षर ब्रह्म के भी ऊपर है ।'

ऐसे स्वरूप का इस उपनिषद् में वर्णन आता है ।

मैं समझता हूँ—तैत्तिरीय उपनिषद् में परब्रह्म का स्वरूप लाक्षणिकता से दिया गया है । खास करके दूसरी ब्रह्मानन्द बल्ली में अक्षर ब्रह्म और परब्रह्म इन दोनों का पाषव्य सरलता से मिलता है । ब्रह्मविद आप्नोति परम् (तै० उ०-२-१) अक्षर ब्रह्म के स्वरूप का जिसको ज्ञान हुआ है उसको परब्रह्म की प्राप्ति होती है ।' तुरन्त—

सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म मो निहित वेद्य गुहायां परमे ध्योमन्

सोऽश्नुते सर्वान कामान सह ब्रह्मणा विपश्चितेति ।

(तै० उ० २-१)

—परम आकाश में अवकाश में रहे हुए सत्य ज्ञानात्मक अन्त-रहित अक्षरब्रह्म का जिसको ज्ञान मिला है वह जीवात्मा विद्वान परब्रह्म के साथ रहकर सभी कामनाओं को प्राप्त करता है ।' यद्वा आज सृष्टि का जिस

आत्मा मे से आविर्भाव बताया है वह अक्षरात्मा है, आनन्दमय परब्रह्म के विषय मे आगे जाकर कहा गया है । (तं० ३२८) 'अक्षर' गणितानन्द है जबकि परब्रह्म अगणितानन्द है ।

संक्षेप मे सृष्टि की उत्पत्ति की दृष्टि कहा है कि—

'अमद्वा इदमग्र असीत् । ततो वै सदजामत तदात्मानं स्वयमबुद्धम् । तस्मात् तत् सृष्टतमुच्यत इति पद्वै तत्सृष्टम् ॥ रसो वै स । रम ह्येवायं लब्ध्वा आनन्दी भवति । (व० उ०-२-७) पहिले कुछ था ही नहीं (अर्थात् अव्यक्त था) बाद मे सत् का आविर्भाव हुआ । सत् सत्त्वने खुद अपने आत्मा का आविर्भाव किया । यही कारण है कि उसको 'सृष्ट' (अच्छा किया) ऐसा कहते हैं अथवा वह सृष्ट है । वह आत्मा 'रस' है । रस की प्राप्ति करके वह परम आत्मा आदी हो जाता है । वह आनन्द क्या है वह नवें अनुवाक मे बताकर आनन्दमय परब्रह्म की सर्वोत्तमता बताई गई है ।

ऐतरेय उपनिषद् मे आत्मा ने देखा और सृष्टि का सृजन करने का बताया है । जैसा कि—

'आत्मा वा इदमेव एवाग्र आसीन्नायत् किञ्चन मिषत् । स ईक्षत लोकान्नु सर्जा इति ।' स इमाल्लोकान्सृजत—। (ऐ० उ० १-१,२)—आरम्भ मे यह सब कुछ एक आत्मा ही था, दूसरा कुछ भी नहीं । उसने देखा—मैं लोको की सृष्टि करूँ । उस आत्मा ने इन सभी लोकों का सृजन किया—। तीसरे अध्याय मे उसी आत्मा के विषय मे जिक्र किया है ।

हमारे सामने महत्व की अब दो उपनिषद् उपस्थित होती हैं वे छांदोग्य और बृहदारण्यक । दोनों अनेक तात्त्विक सवादा से भरी पड़ी है । ब्रह्मसूत्रकार वादरायण ने ब्रह्मसूत्रो के प्रथम अध्याय के चार पादो मे लिये हुए उपनिषद्वाक्यो मे इन दोनों उपनिषदो के विषय वाक्यो का आधिवय है । शकास्पद वाक्यो को चुन चुन कर सूत्रों मे चर्चित करके स्थापित किया है कि वे सभी वाक्य परब्रह्म परव हैं । सभी भाष्यकारो ने भी यही सिद्ध करने का ठोस उद्यम किया है ।

परब्रह्म ने अपने ही एक स्वरूप अक्षर ब्रह्म द्वारा ईक्षण करके एक इच्छा करके सृष्टि का आविर्भाव किया, जिसमे हेतु अपना खेल था । हम जानते हैं कि जगत मे कारण दो प्रकार के होते हैं । पुष्पकार जब मिट्टी के बरतन बनाता है तब खुद को लेकर बरतन बनाने के सभी साधन निमित्त हैं, किन्तु मिट्टी निमित्त कारण नहीं है, वह तो समवायी किवा उपादान कारण है । सुवर्ण के गहने बनाने वाला सुवर्णकार और उसके सभी साधन निमित्त कारण हैं कि तु सुवर्ण समवायी किवा उपादान कारण है । सृष्टि की उत्पत्ति के विषय मे तो निमित्त भी परब्रह्म है और अपने को ही जीव जगत के रूप मे रराने के कारण समवायी किवा उपादान भी वही है । सृष्टि अभिननिमित्तोपादान है इसी कारण छांदोग्य उपनिषद् मे 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म । तज्जलान् । (छा० उ०-३-४-१)—यह सत्र कुछ ब्रह्म है । उसमे से जगत् का आविर्भाव होता है, उसमे स्थिति होती है और आखिर मे उसमे ही तिरोभाव होता है । ऐसा हो ब्रह्म ही अभिन निमित्तोपादान हो सकता है ।

भारतीय वेदांतियो मे एक प्रश्न सदा चर्चा का विषय बना रहा है । क्या ब्रह्म साकार है या निराकार ? क्या सगुण है या निगुण ? इसका उत्तर आचार्य श्रीबल्लभ ने बताया है कि परब्रह्म आनंदाकार है । खुद विरुद्धधर्मात्म्य है वह हमने इसे पूर्व देखा है । परब्रह्म सगुण है ऐसा कहते हैं तब तो वह अगर ब्रह्म है । मत्त्व रजस तमस तीनों गुणो का इस गौण ब्रह्म के साथ सम्बन्ध, रपब्रह्म तो गुणातीत है त्रिगुण से पर है परब्रह्म स्वयं अपना आधिदैविक स्वरूप है ।

**उपसंहार**

भारतीय धर्म के सभी सम्प्रदायो—बौद्ध, जैन, अर्वाचीन सिद्ध सम्प्रदायो सहित के—की प्रसंगत भाष्यता है कि जीवो को एक देह के त्याग बाद दूसरे देह का आश्रय करना पड़ता है, अर्थात् सभी चेतन

प्राणीयों का पुनर्जन्म होता है। गीता ने यह बात अच्छी तरह से निरूपित की है। इस प्रकार के पुनर्जन्म को हम क्या रोक सकते हैं? मानव प्राणी सिवा इस पुनर्जन्म को मिटाने की किसी भी अन्य प्राणी में शक्ति नहीं है। मानव-जन्म में मात्र हो सकता है। वैदिककाल से आज तक अपुनर्भव के विषय में अनेकों ने गम्भीर विचार किया है। हम गीता को ही देखें। वहाँ कमजान और भक्ति के तीन मार्ग बताये गये। मैंने इससे पूर्व गीता में बताई गई गुह्य गुह्यतर गुह्यतम-राजगुह्य और सबगुह्यतम पर अथवा परम गुह्य की बात प्रस्तुत की है। इसी दृष्टि से देखा जाय तो कमजान तो अतत्त्वोक्तता बन्धन कारक है। इसी कारण गीता में द्रव्ययज्ञों की निरवयवता बताई है। फिर आता है ज्ञान मार्ग। 'गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम्' (११-१) की बात पूर्व के ८वें अध्याय में बताई गई ज्ञानमार्ग की बात है, जब कि 'इति ते ज्ञानमारब्ध्वात् गुह्याद् गुह्यतरम्' (१८-६३), जिसमें ईश्वर के धारण जाने का ज्ञान बताया गया है। इस प्रकार गुह्य और गुह्यतर बातें ज्ञानमार्ग की ही हैं। ९वें अध्याय के आरम्भ में—'इदं तु ते गुह्यतम-ज्ञानविज्ञानं सहित-राजगुह्यं' (९-१, २)। वहाँ उसकी ही राजविद्या कही। १५वें अध्याय में भी 'इदं गुह्यतमं शास्त्रं' (१५-२०) कहा गया है। वास्तव में इन अध्यायों में परम पुरुष परमेश्वर की ज्ञान का साथ रखने वाली भक्ति का प्राधान्य बताया गया है। जब हम सर्वगुह्यतम—परगुह्य-परमगुह्य की खोज करते हैं तब 'सर्वगुह्यतमं भूय शृणु मे परमवच' (१८-६४)—मे से सर्व गुह्यतम वचन का श्रवण कर।' क्या बताया गया?

‘ममता भव भवभक्तो भटाजी मां नमस्कुरु ।  
मामेवंप्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥  
सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।  
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥

(गीता १८-६५, ६६)

मेरे में मन का प्रवर्ण कर, मेरा भक्त बन जा, मेरे निमित्त यजन कर, मुझे नमस्कार कर। मैं तुझे वचन देता हूँ कि तू मेरे पास ही आयेगा। दूसरे सभी धर्मों का—मार्गों का त्याग करके मेरा आश्रय ग्रहण कर। सभी पापों में से मैं तेरा छुटकारा करवा दूँगा। शोक मत कर।'

यहां सब गुह्यतम बात धारण मार्ग की है, जिसमें ज्ञान का तो ठीक, माहात्म्य ज्ञानपूर्वक भक्ति की भी आवश्यकता नहीं है। आचार्य श्रीवल्लभ ने गीता का द्वितीय प्रस्थान के रूप में स्वीकार किया है और गीता में सबगुह्यतम बात निष्काम भक्ति की होने के कारण इस प्रकार की भक्ति को केन्द्र में रखकर अपने भक्ति मार्ग का धारणार्थी जीवों के लिए प्रसार सोचा। आपने भक्ति का बीज उपनिषदों में भी देखा था ही। श्वेताश्वतरे उपनिषद् में 'स ह देवमात्म बुद्धिप्रकाशं मुमुक्षुर्वै शरणमहं प्रपद्ये' (६-१८) मोक्ष की इच्छावाला मैं अपनी बुद्धि से प्रकाश वाले उसी देव का धारण पाता हूँ।' जो 'धारण' मिलता है। वहां ही—

‘प्रत्यं देवे परा भक्तिरपि देवेत्तया गुरोः ।  
तस्मैते कथिता ह्येषा प्रकाशान्ते महात्मनः ॥

(श्वे० उ० ६-२३)

—जिसको परम देव में उत्तम भक्ति है, जैसी देव में ऐसी गुरु में है उस महात्मा को यहाँ कह गये रहस्य का प्रकाश होगा।''

वृहदारण्यक उपनिषद् में भक्ति प्रक्रिया का भी दर्शन होता है। जैसा कि—

‘आत्मा वारे द्रष्टव्य श्रोतव्यो भक्तव्यो निर्दिष्टासितव्य (यु० उ० ४-५-६)—आत्मा का दर्शन (अर्थात् आत्मविषयक ज्ञान प्राप्त करना), उसकी कथाओं का श्रवण करना, मनन करना और उसका ध्यान करना ।’ यहाँ दर्शन श्रवण मनन और ध्यान ऐसे भक्ति के चार प्रकार मिलते हैं ।

अब जब हम गीता में आते हैं तब वहाँ भक्ति के ६ प्रकार मिलते हैं । जैसा कि—  
कीर्तन—सतत कीर्तयतो मा (९-१४) बोधयत परस्पर और मययन्तश्च (१०-९)  
स्मरण—मामनुस्मर युध्य च (८ ७)

अचन—अचितु (७-२१), स्वयमणा तमभ्यर्च्य (१८-४६)

वदन—नमस्ततश्च मा भक्त्या (९-१४)

दास्य—मत्कमपरमो भव (१२-१०), मा च योऽप्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते (१४-२६)

अपण—तत्कुरुष्व मदपण (९-२७), मयि सयस्य (१८-५७)

चितन—अनुचितयन् (८ ८), अनयाश्चितयतो मा (९-२२), मा ध्यायत (१२-६), ध्यानयोग पर (१८-५२)

श्रीमदभागवत में अब नवधा भक्तिपूर्ण स्वरूप में है । जैसा कि—

श्रवण कीर्तन विष्णो स्मरणं पादसेवनम् ।

अचन वदन दास्य सष्टपमात्मनिवेदनम् ॥

(भाग ७-५-२३)

—विष्णु के श्रवण कीर्तन स्मरण पाद सेवा अचन वदन दास्य सष्टय और आत्मनिवेदन ।’

आचार्य श्री बल्लभ ने परम्परा से प्राप्त गोपाल कृष्ण को प्रधान इष्ट मानकर अपने भक्तिमार्ग का पचार किया । उनके हृदय में गीता के कृष्ण का प्राधान्य था । उनको ही परात्पर परब्रह्म समझते थे । उनके हृदय में महाभारत के कृष्ण और गोपालकृष्ण के बीच कोई अंतर नहीं था । प्रथम अधिकारी जीव को निष्काम साधनभक्ति करना होता था । बाद में योग्यता प्राप्त करके निष्काम नि साधन प्रेमलक्षणा का अधिकारी होता था । ●

## श्रीअरविंद दर्शन

डा० इन्द्र सेन

श्री अरविंद अत्यंत रहस्यमय व्यक्तित्व हैं। उनके जीवन के मम के लिये हमें उनकी अतः प्रेरणा की योजना पड़ता है। बाहर से वाय व्यवहार में हमें उनके जीवन का सार नहीं मिलता। शिक्षा उनकी सारी विदेश में हुई और भारत में लौटने पर उनकी जिज्ञासा संस्कृत भाषा का अध्ययन, संस्कृत साहित्य का अवगाहन, भारतीय जीवन का मम आदि उपलब्ध करने की हुई। यही उनके अंदर उत्तरोत्तर विकसित होते गये, और उनके जीवन की गम्भीर अतः प्रेरणा बने।

भारत में लौटने पर उनकी प्रथम प्रेरणा, व्यक्त रूप में, राजनीति हुई। देश पूणतया एकात्म होना चाहिये, यह उनकी अंदर की उत्कट प्रेरणा थी। और इसीके लिये वह कम रूप में प्रवृत्त थे। वतमान शाताब्दी के आरम्भ में वे पूणतया राजनीति के आंदोलन में आ गये। १९०९-१० में एव वष अलीपुर घम बेस में वे जेल में रहे। जेल का समय उनके जीवन की अंतिम दिशा देनेवाला बना। वे राजनीति से आध्यात्मिक भाव और जिज्ञासा में पूणतया प्रतिष्ठित हो गये। आध्यात्मिक सत्य ही फिर उनकी गवेषणा का एवमात्र विषय बन गया और वे पांडिचेरी में आकर योग में लीन हो गये।

आध्यात्म अब उन्हें जीवन का सार लगने लगा। और यही भारतीय जीवन का बल था। इसीमें मानव विकास निहित है। उनकी आस्था का यही स्वरूप था। और यही उत्तरोत्तर विकसित तथा परिपुष्ट होती गई। वे, वतमान समय में, अपनी आस्था तथा प्रवृत्ति में उपनिषदों के ऋषियों की याद दिलाते हैं। इंग्लैण्ड में रहते हुए योरुप के बहिर्मुखी वातावरण में पले पुसे, पश्चिमी सभ्यता और संस्कृति में रहे हुए, वे गम्भीर भाव में अतमुखी रूप में, आत्म-जगत् की विभूतियां में संलग्न थे। उपनिषदों के ऋषियों की भी आस्था-प्रवृत्ति ठीक यही थी। अंतर यह था कि श्री अरविंद फिर भी देश की स्वतंत्रता चाहते थे, परंतु अब आध्यात्मिक साधनों से। और मानव, विकास अथ पशु भाव से देव भाव को प्राप्त हो, अथवा उस दिशा में अग्रसर हो। ये दो अंग उनकी आध्यात्मिक दृष्टि में नये थे। परंतु आध्यात्मिक स्तर ही प्रधान तथा आधारभूत है, यह उपनिषदों के ऋषियों और उनमें समानता थी। अपने अतजगत् की खोज में वे इतने तल्लीन थे कि बाह्य सम्पर्क अत्यंत सीमित थे। रहते तो वे शहर में, एक साधारण भकान के एक साधारण कमरे में, साधारण मनुष्य की तरह, परंतु मानो वे उपनिषदों के ऋषियों की तरह बन में ही रह रहे हों। उनके देश और जगत के समाचारा से सतत सम्बन्ध थे, और आश्रम के साधकों के प्रश्नों में भी पूरी संलग्नता रखते थे।

मानव, समाज तथा मानवता में आध्यात्मिक भाव जाग्रत हो, यह इनके जीवन का उद्देश्य था। ठीक इस उद्देश्य से प्रेरित श्री माता जी १९१० में अद्भुत प्रेरणा के अधीन पेरिस से आकर इनसे मिली और अनुभव किया कि श्री अरविंद के साथ मिलकर यह आध्यात्मिक जागृति का कार्य करना है। तब



उन्होंने निराश किया कि यही भाग्य म यह नाम पटना होगा। फिर १९२० में भी बार बार ये यही स्थिर भाव म रह गई और १९२६ में आश्रम का गठान निश्चित रूप में शुरू हो गया।

## दशन, योग और काव्य

१९१० में श्री माता जी की ही प्रेरणा से 'आय' नामित गिता शुरू हुई। इसी में धारावाहिक रूप में श्रीअरविद का प्रथम "दिव्य जीवा" प्रकाशित हुआ। इसमें उतना दर्शन विगद रूप में प्रस्तुत है। प्रथम १००० पृष्ठ से ऊपर है।

इसीके साथ-साथ "आय" में श्रीअरविद का योग प्रकाशित है। यह उनके योगमार्ग का प्रतिपादन करता है। इसका नाम है योग गमनम्। इसमें उन्होंने अनेक विषय साधन शैलियों को समन्वित कर वर्तमान समय के लिये एक समन्वित शैली का निर्माण किया है। इन दो प्रधान ग्रन्थों के साथ साथ और भी कई ग्रन्थों की रचना हुई, 'मानव समाज का विकास', 'मानव एकात्मता का आदर्श', 'भावोन्मत्तता' आदि। उनका महाकाव्य 'सावित्री' नामक ग्रन्थ, जिसका सदस्य भी अमर जीवन है, बहुत पीछे सम्पूर्ण हुआ।

श्री अरविद के दर्शन का सार "दिव्य जीवन" है। दिव्य जीवन का उद्देश्य जो कि अमर जीवन की प्राप्ति है, योग मार्ग का ध्येय है। यही ध्येय काव्य रूप में 'सावित्री' में दिया है। इस ग्रन्थ का थोड़ा परिचय अभीष्ट है।

इस ग्रन्थ के प्रधान दो खंड हैं। पहले खंड का प्रधान विषय है 'संयुक्त सद्बस्तु और विश्व'। इससे अधीन २८ अध्यायों में व्यापक सत्ता तथा विश्व के विभिन्न प्रश्नों का विवरण है। प्रथम अध्याय का विषय है 'मानव जिज्ञासा' जिसका प्रधान विचार है "ईश्वर, ज्योति, स्यात्तत्त्व, अमरत्व—ज्ञान का यह आदि सून ही उसका अंतिम सून अभिलक्षित होता है।" इन २८ अध्यायों में ये विषय आये हैं चेतन और अचेतन, सावभौम सत्ता, मानव और विश्व, अह और इससे दृढ़, सच्चिदानन्द का स्वरूप, अतिमन, मन, जीवन और जड़ तत्त्व, इनमें उतार और चढ़ाव, अविद्या का स्वरूप, माया आदि। इस खंड में श्रीअरविद की पूरी दार्शनिक दृष्टि आ गई है। दूसरे खंड इसीसे कुछ अलग का विस्तार है। दूसरे खंड का प्रधान विषय है "विद्या एवं अविद्या आध्यात्मिक प्रेम विकास।" इसमें ज्ञान और अज्ञान के विभिन्न प्रश्नों का विस्तृत निरूपण है। और अंत में लगभग ५०० पृष्ठों में वैयक्तिक और सामूहिक मानव विकास का विस्तृत निरूपण है। मानव विकास की अंतिम सीढ़ी है दिव्य जीवन। अर्थात् मानव-जीवन दिव्य भाव से तभी प्रेरित होने लगेगा। किंतु वर्तमान समय में मानव जीवन को स्वाध्याय अह चेतना प्रचालित कर रही है। यह परिवर्तन तभी सम्भव हो सकेगा जबकि विश्व सत्ता में चेतन भाव का विकास अचेतन भाव पर विजय प्राप्त कर लेगा। परंतु यह कैसे हो पाएगा। ग्रन्थ में अंतिम पृष्ठों में ये वाक्य हैं "आवश्यक यह है कि मानव जाति में इस परिवर्तन के आदर्शों की ओर दृष्टि मुड़े, उसका अनुभव थोड़े से या बहुत सारे लोगों को हो, उसकी अनुल्लस्य आवश्यकता अनुभूत हो, उसकी सम्भावना का बोध हो, उसे अपने अंदर सम्भव करने और मार्ग पाने की इच्छा हो। वह प्रवृत्ति अनुपस्थित नहीं है और मानव जगत की नियति में सकटावस्था के तनाव की वृद्धि के साथ साथ यह प्रवृत्ति भी अवश्य बढ़ेगी, किसी निष्कृति या समाधान की आवश्यकता, यह भावना कि आध्यात्मिक समाधान के अतिरिक्त अन्य समाधान नहीं है सकटापन्न परिस्थिति की गुरुता के सामने वृद्धि और अधिक अनिवार्य हुए बिना न रहेगी।"

‘दिव्य जीवन’ चेतन-अचेतन के सघष से शुद्ध होता है। उत्तरोत्तर, चेतन भाव के विकास को स्पष्ट करता है और अंत में चेतन भाव की विजय की आशा पर निभर करता है।

ठीक यही क्रम उनके योग-मार्ग का है। व्यक्ति साधन द्वारा अपने अन्दर चेतनाश को विरसित करे। यह क्रम समाज में विस्तारित हो और समाज समष्टि भाव में विकास लाभ करे। उनके ‘योग समवय’ के ये वाक्य पथ-प्रदर्शक हैं “इस शब्द से हमारा मतलब सत्ता में प्रसुप्त क्षमताओं की अभिव्यक्ति के द्वारा आत्म-परिपूर्णता के लिये किया गया विधिवद्ध प्रयत्न और मानव व्यक्ति का उस विश्वव्यापी और परास्पर सत्ता के साथ मिलन है, जिसे हम मनुष्य और विश्व में अशत अभिव्यक्त होता हुआ देखते हैं।” उनके काव्य ग्रंथ का भी यही लक्ष्य है। ‘सावित्री’ जब सत्यवान को पुनः जीवित करती है, तो कहती हैं—

‘To lead man’s soul towards Truth and God we are born  
To draw the chequered scheme of mortal life,  
Into some semblance of the Immortal’s plan  
To shape it closer to an image of god,  
A little nearer to the Idea divine’ (Savitri, 1994 809)

“हम मानव आत्मा को सत्य के तथा प्रभु के प्रति जगवाने को आये हैं, और मध्य जीवन की रंग विरंगी एक योजना को अमर योजना के अनुरूप बना देने को आये हैं, और उसे ‘प्रभु’ प्रतिमा के समीप तक गढ़ और रच देने के हित आये हैं” (विद्यावती ‘कोकिल’)

इस प्रकार ‘दिव्य जीवन’ ‘योग समवय’ तथा ‘सावित्री’ महाकाव्य एक ही लक्ष्य पर केन्द्रित हैं।

जगत् चेतना का क्रमिक विकास है। ईंट, पत्थर, वनस्पति, पशु और मानव, इस विकास के क्रम हैं, जो प्रत्यक्ष पहचाने जाते हैं। परन्तु मानव तो अपूर्ण ही है तथा विकसनशील है। क्या मानव से उच्चतर प्राणी इस विकासक्रम का ध्येय नहीं देखता। इस विकासक्रम में नीचे तो जड़त्व है और ऊपर सबचेतन भगवान् होंगे। सबचेतन की सत्ता भी स्पष्ट इंगित करती है, सारा सृष्टि क्रम भी उधर ही प्रवृत्त है। वर्तमान मानव अहरूप है तथा द्वन्द्वग्रस्त है परन्तु उसमें एकत्व भाव की जिज्ञासा मौजूद है और इसके लिये वह यत्नशील है। मन से अतिमन का विकास भी देखता है। ऐसा हमारा जगत और जीवन गतिशील है और अनेकविध उतार-चढ़ावों द्वारा युगों में आगे ही बढ़ रहा होगा। इसका आकषण सबचेतनसत्ता है। परन्तु मानव अब सजग व्यक्ति है जो चेतनापूर्वक सारे क्रम को समझ कर इसे योगदान दे सकता है तथा विकास क्रम को द्रुततर गति दे सकता है। साथ ही अहंभाव में अधिन पड़ कर गति को भ्रम भी कर सकता है। यह समग्र सत्ता की समग्र दृष्टि ही श्रीअरविंद का दर्शन है।

### दर्शन की आधारगत चरितायताएँ

इसका विशद विस्तार उनका दर्शन शास्त्र है। परन्तु इसके मूल आधार में उनकी आध्यात्मिक चरितायताएँ हैं, जिससे श्रीअरविंद को जगत और जीवन के बारे में यह दृष्टि प्राप्त हुई इस विषय के उनके अपने शब्द ये हैं। श्रीअरविंद ने कुछ श्रुतियों का निराकरण करते हुए लिखा था।

'Sri Aurobindo had already realised in full, two of the four great realisations on which his Yoga and his spiritual philosophy are founded. The first he had gained while meditating with the Maharashtrian Yogi Vishnu Bhaskar Lele at Baroda in January 1908, it was the realisation of the silent, spaceless and timeless Brahman gained after a complete and abiding stillness of the whole consciousness and attended at first by an overwhelming feeling and perception of the total unreality of the world, though this feeling disappeared after his second realisation which was that of the cosmic consciousness and of the Divine as all beings and all that is, which happened in the Alipore Jail and of which he has spoken in his speech at Uttarpara. To the other two realisations that of the supreme Reality with the static and dynamic as its two aspects and that of the higher planes of consciousness leading to the Supermind he was already on his way in his meditations in Alipore jail.'

(Sri Aurobindo on Himself and on the mother 1955, P 107-8)

"जो ऐसी दत्तक्याएँ फैलाते हैं वे इस बात से अनभिज्ञ जान पड़ते हैं कि उस समय श्रीअरविद आध्यात्मिक नौसिराएँ नहीं थे, न ही उन्हें किसी व्यक्ति से किसी प्रकार की दीक्षा की या आध्यात्मिक मार्गदर्शन की आवश्यकता थी। जिन चार महान् अनुभूतियों पर उनका योग एवं आध्यात्मिक दर्शन प्रतिष्ठित हैं उनमें से दो श्रीअरविद पहले से ही पूर्णरूपेण प्राप्त कर चुके थे। पहली उन्हें तब प्राप्त हुई थी जब वे जनवरी १९०८ में बड़ोदा में महाराष्ट्रीय योगी विष्णु भास्कर लेले के साथ ध्यान कर रहे थे। यह देशकालातीत शांत ब्रह्म की अनुभूति थी जो समग्र चेतन को पूर्ण और स्थायी रूप से निश्चल करने के अनन्तर उपलब्ध हुई थी। आरम्भ में इसके साथ-साथ उन्हें इस बात का भी एक प्रबल मान एवं अनुभव हुआ कि यह जगत पूर्णतया मिथ्या है, यद्यपि दूसरी अनुभूति के बाद वह मान लुप्त हो गया। वह दूसरी अनुभूति विश्व चेतना की थी। उन्हें अनुभव हुआ कि सभी प्राणी और जो कुछ भी यहाँ है वह सब भगवान ही हैं। यह घटना अलीपुर जेल की है और इसकी चर्चा उन्होंने अपने उत्तरपाठा के भाषण में की थी। शेष दो अनुभूतियाँ ये हैं कि एक परम सद्बस्तु है जिसके निष्क्रिय और सक्रिय ब्रह्म दो पक्ष हैं, और दूसरे, चेतना के एक से एक ऊँचे स्तर हैं जो अतिमानस की ओर ले जाते हैं। अलीपुर जेल में ध्यान करते हुए वे इन दोनों अनुभवों की ओर बढ़ चले थे।"

इन चार-चरितायताओं अथवा आधारभूत आध्यात्मिक अनुभूतियों को एक बार फिर कह दें। प्रथम है निष्क्रिय एवं निगुण ब्रह्म की, दूसरी है वैदिक चेतना ब्राह्मी चेतना के रूप में, तीसरी है ब्राह्मी चेतना के दो रूपों की, सन्निय और निष्क्रिय, चौथी मन के ऊपर के अतिमन तब चेतना के स्तरों की। इन चार चरितायताओं पर उनका दर्शन तथा योग आधारित हैं।

भारत की परम्परा में ऐसी चरितायताएँ अथवा आधारभूत अनुभूतियाँ व्यक्ति की दार्शनिक दृष्टि को निर्धारित करती हैं। शंकराचार्य के अद्वैत वेदांत के आधार में प्रतिष्ठित है उनकी चरितायता "ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या", ब्रह्म सत्य है जगत् मिथ्या है। ब्रह्म निष्क्रिय और निगुण है। इससे भिन्न श्रीअरविद की तीसरी चरितायता ब्रह्म को सन्निय तथा निष्क्रिय दोनों रूपों में पाती है। जगत उनके लिये फिर ब्रह्म का प्रिया रूप बन जाता है। यह भगवान की लीला है, अभिव्यक्ति है, मिथ्या नहीं। फिर मन से अतिमन का विकास जन्म जगत् और ब्रह्म में सम्बन्ध जोड़ देता है जिसके अभाव में जगत का

समाधान बठिन पड जाता है। मन विभक्त चेतना है, ब्रह्म एकत्वमय है, इनमे मेल कैसे बने ? जगत् फिर सहज ही अनिवचनीय हो जाता है। पश्चिम की दार्शनिक परम्परा भिन्न है। वहाँ व्यक्ति सामान्य अनुभव पर विचार करता है और प्रत्यक्ष से परोक्ष के अनुमान लगाता है। फिहटे एक बड़ा जमान दार्शनिक हुआ है। उसने कहा है कि मुझे किसी विचारक का चरित्र बता दो तो मैं उसके दर्शन का स्वरूप बतला दूँगा।

## पूर्व और पश्चिम की दार्शनिक परम्पराएँ

भारत की परम्परा से किसी दार्शनिक की आधारभूत आध्यात्मिक अनुभूति उसके दर्शन से निर्धारित होती है। श्रीअरविद और शंकराचार्य की मौलिक अनुभूति उनके दर्शन की दिशा दिखा देती है। उन अनुभूतियों का विस्तारपूर्ण निरूपण बेशक बुद्धि का काम है। परन्तु पश्चिम की परम्परा में शुरू से अत तक बुद्धि सन्निध होती है। उसमें आध्यात्मिक अनुभूति के लिये कोई स्थान नहीं। बेशक स्वभाव, प्रकृति, अभिरुचि तो अज्ञात रूप में प्रभावित करते ही हैं।

दर्शनो का मूल्यांकन एक महत्वपूर्ण प्रश्न है। श्रीअरविद और शंकराचार्य के दर्शनो में निर्णय करना, अथवा हेगल और शोपनहाउर में अथवा पूर्व और पश्चिम के दर्शनो की तुलना कैसे की जाय ? व्यक्तित्व की भावना एक निर्धारक है, समय की संस्कृति की अवस्था एक और निर्धारक है, फिर पूर्व इतिहास एक और। पर इन सबमें व्यक्तित्व की भावना तथा प्रवृत्ति विशेष होती है।

## मानव का व्यक्तित्व

मानव-व्यक्तित्व अत्यन्त समृद्ध वस्तु है। इसके मन, प्राण, शरीर सामान्य अंग हैं। परन्तु इनकी भी वृत्तियाँ अनेक विध हैं और वे अपना-अपना सतोप माँगती हैं। सच्चे विकास के लिये मानव के स्वभाव का आदर करना होता है और उसे निजी अनुभव द्वारा अग्रसर होने का अवसर देना होता है। सभी मानव नए जीवन-पक्षों को उपलब्ध करता तथा उनमें विकसित होता है। मन, प्राण, शरीर से गठित व्यक्तित्व भी अनेक हैं। और वस्तुतः इनके साथ व्यक्तित्व में अनेक अंग प्रच्छन्न रूप में इन्हें प्रभावित करते हैं। ये प्रच्छन्न भाग ये हैं, अन्तरात्मा, उच्चस्तरीय चेतनाएँ, उच्चतर मन, प्रबुद्ध मन, अतद्दृष्टि, अधिमन, अतिमन तथा सच्चिदानन्द। ये सब उच्चस्तरीय चेतनाएँ हैं जो थोड़ा बहुत अपना प्रभाव डालती रहती हैं।

इनके अतिरिक्त निम्नतर चेतनाएँ अर्थात् अवचेतनाएँ, वैयक्तिक तथा सामूहिक, हम प्रभावित करती रहती हैं। इस प्रकार हमारा व्यक्तित्व बहुत ही सरिलिप्त तथा समृद्ध वस्तु है, जो भिन्न भिन्न समयों पर भिन्न भिन्न तत्वों के अनुमग्न उपलब्ध करता है। और धीरे धीरे व्यापक रूप में सचेतन घनता जाता है।

## समग्र सत्ता का स्वरूप

जैसे मानव समृद्ध वस्तु है और धीरे-धीरे समग्र चेतना को उपलब्ध करता है, ऐसे ही समग्र सत्ता अथवा सत्य अत्यन्त समृद्ध तत्व है। और यह भी मनुष्य को धीरे धीरे भिन्न-भिन्न पक्षों में उपलब्ध होता है। अतः सत्य और सत्ता अतः एक ही हैं। परन्तु मनुष्यों को वे धीरे-धीरे, उनकी माँग के अनुसार, जो उनके विकास की स्थिति पर निर्भर करती हैं, अलग-अलग रूपों में प्राप्त होते हैं और वही रूप उनके लिये उपयुक्त होते हैं।

दर्शन मेरे लिए उपयुक्त वह है जो मुझे प्रेरित करे और मेरे विचारों के अनुरूप हो।

इसलिए दर्शन की तुलना हम करनी होगी—हमें देखना होगा कि व्यक्तित्व के किस भाग से कोई दर्शन प्रेरित हुआ है तथा किस भाग को यह प्रेरित करता है। थोड़ी अथवा अधिन मायता हम सभी दर्शनों को देनी होगी।

हम किसी भी दर्शन को सत्य या असत्य नहीं कहेंगे। बल्कि यह कहेंगे कि यह इस प्रकृति के लिये उपयुक्त अथवा अनुपयुक्त है।

**जगत क्या है ?**

दर्शन का मुख्य प्रश्न सदा यह होता है कि यह जगत् अथवा जीवन क्या है ? श्रीअरविद का कहना है कि जगत् और जीवन विचारक्रम का स्वरूप है। जगत में जटिलत्व, वनस्पति, पशु और मनुष्य इन तीन स्तरों को प्रदर्शित करते हैं। मानव जीवन समष्टि-भाव में भौतिक-प्राणिक जीवन तथा मानसिक जीवन और आध्यात्मिक जीवन प्रस्तुत करते हैं। व्यष्टि रूप में भी मानव बाल अवस्था में भौतिक-प्राणिक रूप है। फिर धीरे-धीरे मन का विकास होता है। प्रौढ़ व्यक्ति में मन सशक्त रूप में प्रकाश में आता है। जो व्यक्ति आत्म-भाव की जिज्ञासा करते हैं और आत्म भाव को उपलब्ध करते हैं वे अद्भुत शांति तथा आनन्द का उपभोग करते देखते हैं।

यह क्रम विकास विकास की उपलब्धि का क्षेत्र है। विकास अपने आप में अद्भुत आनन्द का विषय है। मानव के बच्चे को रोज़ रोज़ नई नई बात सीखना कितना अच्छा लगता है। प्रौढ़ व्यक्ति को भी नई शक्ति उपार्जित करना, अधिक धन कमाना कितना अच्छा लगता है।

इस विकास क्रम में जब कभी विशेष विघ्न आता है तब यह दुःख मानता है। परन्तु प्रयत्न में लगे रहने पर जब वह उपयुक्त विकास लाभ करता है तो उसे विशेष आनन्द प्राप्त होता है। इसमें सन्देह नहीं कि विशेष कठिनाई में वह हतोत्साह भी हो जाता है और जीवन उसे असह्य हो जाता है। परन्तु सामान्य रूप में कठिनाई मानो उत्साह की प्रेरक होती है और विकास और कठिनाई पर विजय पाना आनन्द का विषय है। यदि यह न होता तो जीवन सदा आगे कैसे चलता रहता।

मानव ससीमता से असीमता की ओर अग्रसर हो रहा है। यह निम्न प्राणियों से अधिक शक्तिशाली है, परन्तु उसकी शक्ति सीमित है। वह अधिकाधिक शक्तिमत्ता की ओर अग्रसर हो रहा है। दुःख, शोक, व्याधि, जरा, मृत्यु सब शक्ति की ससीमता के परिणाम हैं। यह प्रत्यक्ष अनुभव सिद्ध है।

परन्तु प्रश्न उठेगा कि सृष्टि के रचने वाले ने ऐसी अपूर्ण अथवा अधूरी सृष्टि क्यों रची ? बच्चों के सामने हम जान-बूझ कर ऐसी पहेली-रूप स्मिति रखते हैं और वे इसकी माँग करते हैं और समाधान खोजने में आनन्द मानते हैं। इसमें सन्देह नहीं कि कुछ बच्चे एक पहेली अत्यन्त सरल पाते हैं, कुछ उसे प्रेरणादायक मानते हैं और कुछ असम्भव भी अनुभव करते हैं। इस प्रकारसे यह हमारा जगत् भगवान् का एक प्रयोग है। इसके अतिरिक्त और जगत् भी हैं। और श्रीअरविद का कथन है कि आत्मा स्वच्छ से इस जगत् के अनुभव के लिये इस जगत् में आई। उनसे वचन है

"Earth is the choser place of mightiest souls,  
Earth is the heroic spirit's battle field,  
The forge where the Arch-mason shapes his works"

(Savitri, P 770)

पृथ्वी तो धीर-धीर आत्माओं का ही इस अपना चुना हुआ प्रदेश है,  
पृथ्वी तो धीर धीर आत्माओं का अपना चुना हुआ इस वृक्षोपवन है,  
और बर्मसाला है कि विश्वकर्मा, जहाँ स्वर्गमो का स्वरूप गढ़ता है।

(विद्यावती 'कोकिल')

इस जगत और जीवन का यह प्रथम सत्य है जिसे अनुभव करने से हमारी धारणा अत्यन्त स्पष्ट हो जाती है। और हम यह चिन्ता नहीं करते कि जगत् कैसा है और जीवन कैसा है, न ही इसमें कुछ मानेंगे। बल्कि यह प्रेरणा अनुभव करेंगे कि इस जगत् में बल उपार्जित करके हम अमर तथा बलशाली बन जायेंगे।

श्रीअरविद दर्शन है ही, अचेतन पर चेतन की उत्तरोत्तर विजय का दिग्दर्शन। मन से अतिमन तक विकास उत्तरोत्तर अचेतनता पर विजय प्रस्तुत करता है। मन से उच्चतर मन, फिर प्रबुद्ध मन, फिर अतद् विद्युक्त मन, फिर अधिमन और अन्त में अतिमन, जिससे मानव पूर्ण चेतन भाव को उपलब्ध करेगा।

सृष्टि के रचयिता ने यह जगत् अचेतन से चेतन के विकास के प्रयोग के रूप में रचा। इसका उद्देश्य है एक असीम विकास-क्रम का अनुभव प्रस्तुत करना। ग्रह जो कि पूर्ण चेतन है सकोच की विया से अपने अन्दर जड़ तत्व को पैदा करता है। वह जड़ तत्व में प्रच्छन्न भाव में मौजूद है। फिर उसमें से धीरे धीरे वह प्रकाश में आता है। यही विकास है। इससे आत्माओं को अज्ञान का अनुभव प्राप्त होता है और इस अनुभव से युक्त होकर अन्त में वह फिर ब्रह्म-भाव को प्राप्त होती है। इसे श्रीअरविद Taste of Ignorance अविद्या का आस्वाद कहते हैं। हम लोग मृत्युलोक में अज्ञान का अनुभव प्राप्त करने के लिये स्वेच्छा से आये हुए हैं। अपने इस स्वरूप को हमें प्रसन्नतापूर्वक पूरा करना चाहिये।

## अविद्या का स्वभाव

इस प्रकार से अविद्या भगवान की दया का रूप है। इससे हम शक्तिमत्ता को प्राप्त करते हैं। दुःख, व्याधि, जरा, मृत्यु अन्त में अमरत्व और शक्तिमत्ता के साधन हैं और ये परिणाम हमारी चेतना के ससीम भाव के हैं।

यह जीवन-दृष्टि अपने अनुभव में परख कर देखनी चाहिये और यदि यह सत्य प्रतीत हो तो इसे फिर मनन-निदिध्यासन द्वारा चरिताय करना चाहिये और उस अवस्था में निवास करते हुए उत्साहपूर्वक जीवन-यापन करना चाहिये।

वर्तमान यौग्य में आज एक सिद्धांत चल रहा है जो जीवन में चिन्ता को अंतिम मान रहा है। परन्तु चिन्ता तो अहं की वस्तु है, आत्मा तो सहज आनन्द में रहती है।

भारत में आत्मा और आत्मा का आनन्द ऐसे दुर्लभ नहीं। चिन्ता को अंतिम मानना यहाँ कठिन है।

दर्शन, धर्म और सस्कृति का वैद्रीय तथ्य है। उपरोक्त दर्शन अपने अनुरूप धर्म और सस्कृति का सृजन करेगा। उपनिषदों ने दार्शनिक भाव को प्रस्तुत किया। जो युगों के लिये प्रेरणा बनी, धर्म और सस्कृति दोनों के लिये।

उपनिषदों का समय दार्शनिक भाव में अत्यन्त सृजनशील रहा है। उस दशक ने फिर धर्म और सस्कृति को अनेकविध प्रेरणा दी है जिससे भारतीय जीवन में नई नई समृद्धता उत्पन्न हुई।

परंतु साथ ही अनेक नई जड़ताएँ भी बनती रहें। जो जीवा के विकासशील भाव को कम करती गई हैं।

देश की स्वतंत्रता के बाद हमें जीवन में घम और सस्टिति के नव-गृजन का अवसर मिला है। बाह्य प्रभावा के कारण अनेक अच्छे-बुरे परिवर्तन आ रहे हैं। परंतु विदेशपूर्ण परिवर्तन लाना और बात है।

आश्रम भारत के इतिहास में सांस्कृतिक प्रयोगशाला रहे हैं। यहाँ नए मानदंड प्रयोग में लाये जाते थे और फिर समाज में वे विस्तारित हो जाते रहे हैं, श्रीअरविद की एवमात्र प्रेरणा भी जीवन का नव निर्माण। श्रीअरविद आश्रम की कल्पना ही यह थी कि यहाँ देश की अथवा ससार की सस्टितिया का प्रयोग किया जाय और वे मानव-समाज का पथ-प्रदर्शन करें। इस दिशा में पांडिचेरी आश्रम से अनेक संस्कार विस्तारित होते रहे हैं।

उपरोक्त श्रीअरविद-दर्शन भारत का पथ प्रदर्शन करता है। इससे देश के घम तथा सस्टिति में अनेक संशोधन करने की आवश्यकता है। सार रूप में यह दर्शन है, इसके अनुसार कम, सिद्धांत, पुनर्जन्म, जात पात में कुछ परिवर्तन करने होंगे। ये परिवर्तन सजगतापूर्वक तथा ज्ञानपूर्वक करने से हम सबल रूप में सृजनशील भाव में आ जायेंगे।

समय समय पर मानव को नया दर्शन चाहिये तथा नया योग भी। जीवन की धारा को सतत रूप में स्थिति के अनुसार दर्शन तथा योग अपनाने ही चाहिये।

## श्री अरविद का संदेश

अतः हमें श्रीअरविद-दर्शन को उनके संदेश के रूप में जो कह सकते हैं —

श्रीअरविद का निज स्वरूप परम देशभक्त, महायोगी, महाज्ञानिक, महाकवि तथा अद्भुत युग-प्रवक्ता का स्वरूप है। वे देश को सचेत, सजीव माता के रूप में अनुभव करते थे और उसने दुःख, शोक और ह्रास को अपना दुःख, शोक और ह्रास समझते थे। देश की स्वाधीनता उनके पुरुषार्थ का प्रथम लक्ष्य था, देश और देशवासियों के सुख के लिये तथा मानव मात्र के आध्यात्मिक पथ प्रदर्शन और सच्चे हित के लिये। देश की स्वाधीनता उनके चिन्तन का विषय तब भी बराबर बनी रही जबकि वे वैसे योग, शक्ति और ब्रह्मतेज के रहस्यों को उपलब्ध करने में लगे हुए थे। दार्शनिक के रूप में उन्होंने भारत की वर्तमान तथा भविष्य के लिये ऐसी संशक्त विशाल तथा उदात्त जीवन दृष्टि दी है जो हमारी परम्परागत दुविधाओं को दूर करती है तथा हमारी सस्टिति के क्षायित सत्य को शुद्ध तथा सबल रूप में प्रस्तुत करती है। इस जीवन-दृष्टि को अधिगत करने से हम जीवन के सघन और सतत विकास के लिये अद्भुत बल अनुभव करने लगते हैं। कवि के रूप में उन्होंने इस जीवन दृष्टि को ऐसे प्रेरणाप्रद भाव भावनाओं तथा शब्दों में रखा है कि उन्हें पढ़ कर मनुष्य का हृदय जीवन के सच्चे आदर्शों के लिये उत्कण्ठित हो उठता है। युग प्रवक्ता के रूप में श्रीअरविद का स्वरूप मानवमात्र के कल्याण के असीम हित चिन्तक का है। वे मानो मानव मात्र के अज्ञान और दुःख शोक से उद्भिन्न हैं और इसका उपाय ही उनके अथवा पुरुषार्थ का विषय है।

श्रीअरविद का संदेश तथा आवाहन, हमारे प्रति बड़ा गम्भीर, प्रेमपूर्ण आग्रह युक्त तथा बार बार अनेक रूपों में दर्शन, योग तथा वाक्य की भाषा में बहता हुआ, सार रूप में यो है

ओ भारतीय ! तेरे देश की संरक्षिका, सचालिका, पथ-प्रदर्शिका एक दिव्य सत्ता, भारतमाता है। तू उसे तदा स्मरण रख, उसकी प्रेरणा को प्राप्त कर और देश की सेवा कर। वह सत्ता अत्यंत शक्तिशाली

सत्ता है, समूचे देश को दिशा देना, उसकी रक्षा करना, विशाल परिवर्तन लाना उसी का काम है। हमें इसका भान सतत रहना चाहिये तथा इसकी प्रेरणा को अंगीकार करने के लिये सतत उत्थत रहना चाहिए और यदि हमारा यह मनोभाव सुन्दर, सुदृढ होगा तो हमें देश की परम हितकारिणी प्रेरणाओं को प्राप्त करने में अधिकाधिक सरलता उपलब्ध होगी।

ओ भारतीय ! तू देश को सुदृढ और शक्तिशाली बना। देश में सद्भाव और सत्य गान का विवास कर और फिर जगत के प्रति जो तेरा वक्तव्य है उसे आनन्द से निभा।

परन्तु श्रीअरविन्द की दृष्टि उनके मानव-व्यवस्थापन का अंग थी और उनका वास्तविक सदेश बड़ा विशाल है। यह मानव प्रकृति वर्तमान जागतिक संकट तथा जगत के विधि-विधान और इसकी भवितव्यता से सम्बन्ध रखती है। इस विषय में वे मर्मस्पर्शी शब्दों में बार बार बहते हैं।

ओ मानव ! यह शोक और दुःख का जीवन तेरे लिये भगवान का अन्तिम विधान नहीं। तुम्हें उठने तेरे गम्भीर अन्तस्तल में स्थित एक प्रकाश-स्वरूप आत्मा भी दी है। यह सहज प्रसन्न रहती है तथा अमर है। तू वास्तव में है ही वही। उसे तू धृष्ट में खोज, और प्राप्त कर, और शोक, दुःख और अज्ञान से पार हो जा।

यह खोज और उपलब्धि भारतीय जीवन की पुरानी जिज्ञासा है। परन्तु वर्तमान जगत-व्यापी संकट इसके लिये विशेष आग्रह कर रहा है। यह संकट वास्तव में है ही गम्भीर सांस्कृतिक संकट। सामान्य जीवन के आधार पर, पुरानी सब परम्पराएँ खण्डित हो रही हैं और नये आधार अभी प्रकाश में आये नहीं। जीवन में विचित्र असन्तुलन आ रहा है, और यह स्थिति है ही वस्तुतः युग-परिवर्तन की। एक युग समाप्त हो जाता दिखाई देता है और नया युग अभी अकुर रूप में है। साधारण दृष्टि यह सब पहिचान ही नहीं पाती, परन्तु योग दृष्टि के लिये यह स्पष्ट है।

श्री अरविन्द का संवेदनापूर्ण आवाहन है

ओ मानव ! तू इस संकट के सच्चे रूप को पहचान, बाह्य मानदण्डों की जगह अब आत्मिक मानदण्डों की भूमिका बन रही है। तू यत्नपूर्वक अपने अन्दर अपनी सच्ची आत्मा को खोज और प्राप्त कर और फिर तेरे लिये वर्तमान युग परिवर्तन क्षीण जैसा साफ हो जायेगा। तू अदभुत सफलता अनुभव करेगा और दूसरों के लिये प्रेरक दृष्टान्त बन जायेगा।

वर्तमान समय का मानो वैश्व पुरुषार्थ ही मानसिक जगत से बड़े एक अतिमानसिक अथवा आध्यात्मिक जगत की सृष्टि है और इससे एक नये सतयुग का सूत्रपात होगा। इसके लिये पूरा योगदृष्टि का कहना है कि भगवान के आदेश के अधीन एक महान अवतरण भी साधित हुआ है।

श्री अरविन्द आग्रहपूर्वक कहते हैं—ओ मानव ! यह अत्यन्त गुह्य आध्यात्मिक तथ्य है, तू इससे लाभ उठा, इसके प्रति सहयोग की भावना बना। वर्तमान कठिनाइयों से भयभीत न हो, आशावाण रह और अवश्य ही तू जीवन में अदभुत आश्वासन, प्रकाश और आनन्द अनुभव करेगा, और जैसे जैसे यह अनुभूति अधिकाधिक व्यक्तियों को प्राप्त होगी, वैसे वैसे मानव समाज के सामान्य जीवन में भी आश्चर्यजनक परिवर्तन आने लगेगा।

## श्री अरविन्द के पारिभाषिक शब्द

भौतिक दार्शनिक के कुछ एक नये निजी शब्द होते हैं। उनके भौतिक विचारों को वही अभिव्यक्त करते हैं। उन्हें थोड़ा ध्यानपूर्वक समझ ब्रूक लेने से उनके दर्शन का समझने में बड़ी सहायता मिल जाती है। ऐसे ही कुछ शब्द, थोड़ी व्याख्या सहित, नीचे दिये हैं।



(१) दर्शन तथा इसका पर्याय 'फिलासॉफी' श्रीअरविन्द के लिये सत्य की जिज्ञासा, सत्य की साक्षात् अनुभूति तथा उपलब्धि का मन-बुद्धि आत्मा द्वारा प्रयत्न है। यह केवल अहंवादी बुद्धि की ही चेष्टा नहीं है, न ही इसका उद्देश्य केवल एक सुसंगठित विचाररामक रचना है। समग्र मानव, समग्र सत्ता और तुष्टि के लिये समग्र सत्ता की जिज्ञासा करता है। यह दार्शनिक प्रवृत्ति है।

(२) विकास—जगत का सामान्य अनुभव भी हमें सत्ता के तीन स्तरों का परिचय देता है। ये हैं जबतत्त्व, प्राणतत्त्व और मानस तत्त्व और इनमें चेतना का जन्म तथा वृद्धि हम देखते हैं। क्या फिर चेतना की वृद्धि ही इस सारे क्रम का उद्देश्य नहीं? क्या यह जगत अचेतन से पूर्ण चेतनभाव के विकास का ही प्रयोग नहीं है? श्री अरविन्द कहते हैं यही इसका स्वरूप है और वे यह भी कहते हैं कि यह तत्त्व योग के लिये एक साक्षात् अनुभूति है। मानस चेतना अत्यन्त अपूर्ण है, द्वन्द्वमय है, अज्ञान, दुःखताप, असमर्थता से युक्त है। विकास-क्रम भी यहाँ समाप्त नहीं हो गया प्रतीत होता है। अतः उच्चतर चेतनाएँ, जिन्हें योग द्वारा साक्षात् जाना जा सकता है, एक के बाद एक अभी और आयेंगी। वे हैं उच्चतर मन, प्रदीप्त मन, स्फुरणात्मक मन, अधिमन और अतिमन। अतिमन से पूर्ण चेतन के भाव तथा एकीकरण उपलब्ध होता है। उस चेतना के हमारे सामान्य मन-प्राण शरीर में अवतरण होने से ये रूपांतरित अर्थात् अतिमन के एकीकृत तथा चेतन स्वभाव वाले हो जायेंगे।

यह विकास श्री अरविन्द-दर्शन का केन्द्रीय भाग है, उसी से उनके सत्ता के स्तर तथा रूपांतर के योगिक क्रम स्पष्ट होते हैं। निवतन (Involution) विकास अथवा विवतन (evolution) का पूर्वगामी पक्ष है। उच्चतर चेतना अचेतन तत्त्व में पहले प्रच्छन्न भाव को प्राप्त होती है और फिर उत्तरोत्तर विवतन अथवा विकास क्रम से प्रकाश में आती है। यदि यह चेतना पहले निहित रूप में विद्यमान न हो तो यह प्रकाश में कैसे आये।

(३) दिव्य जीवन—अतिमानसिक जीवन ही दिव्य जीवन है। उसमें अज्ञान नहीं, दुःखताप नहीं असमर्थता नहीं, वह अत्यन्त सबल देव जीवन है। यही विकास क्रम में निहित है, यह इस जगत का गुप्त भाव है, यही हमारे सामान्य जीवन का उद्देश्य है। और यह उद्देश्य केवल व्यक्तिगत नहीं, बल्कि जातिगत है। जैसे आज मानव मात्र को मन प्राप्त है वैसे ही विकास क्रम की अनिवार्य प्रगति से मानव मात्र को अतिमन भी प्राप्त होगा, दिव्य जीवन उपलब्ध होगा।

(४) व्यक्ति और समष्टि—श्री अरविन्द दर्शन में व्यक्ति और समष्टि घनिष्ठ रूप में सम्बद्ध हैं। व्यक्ति समष्टि का ही अंग है तथा उसकी अभिव्यक्ति है और समष्टि व्यक्ति का ही व्यापक भाव है। समष्टि के विकास स्तर पर व्यक्ति आधारित है और व्यक्ति के उच्चतर विकास साधित करने पर समष्टि का स्तर ऊपर उठता है। फिर व्यक्ति अधिकाधिक ऊपर तभी उठेगा जबकि समष्टि का स्तर ऊपर उठ जायेगा। वैयक्तिक मुक्ति और रूपांतर यहाँ समष्टिगत मुक्ति और रूपांतर का साधन है तथा उनकी अपेक्षा रहता है।

(५) सर्वांगीण भाव—श्री अरविन्द दर्शन का सर्वाङ्गीण भाव, समग्र भाव उनके अतिमन से सम्बद्ध है। मन अत्यन्त एकांगी तथा आशिक है इसलिये इस क्षेत्र में इतना विभेद है। ऊपर के स्तरों में एकत्व भाव बढ़ता जाता है परन्तु अधिमन में भी अभी एक मात्रा की आशिकता रह जाती है। पूर्ण समग्र भाव अतिमन में ही सिद्ध होता है।

जब अतिमन जीवन का ध्येय बनता है तब समग्रता का भाव एक सन्निय आदर्श बन जाता है और इसका प्रभाव मानव सङ्कट पर व्यापक रूप से पड़ता है। सर्वाङ्गीण ब्रह्म, सर्वाङ्गीण सत्य, सर्वाङ्गीण

संस्कृति के अद्भुत विचार उपलब्ध होते हैं। दर्शनों तथा धर्मों में बाह्य जगत तथा भगवान के भिन्न भिन्न विचार मिलते हैं, सगुण, निगुण आदि। अतिमन जो स्वयं समग्र रूप है ब्रह्म और भगवान को समग्र भाव में उपलब्ध करता है और उसमें सगुणता, निगुणता आदि सब समाविष्ट होते हैं। कैसा अद्भुत समन्वय है यह अनेक दर्शनों तथा धर्मों का। विभिन्न दर्शन तथा धर्म सब किसी न किसी सत्य को प्रस्तुत करते हैं। परन्तु उनकी यथार्थता समग्र भाव में पता लगती है।

समग्र सत्य भी इसी प्रकार अनेकविध सत्यों—प्रकृति के वैज्ञानिक सत्यों, मानसिक-बौद्धिक, दार्शनिक, सामाजिक, राजनीतिक आदि सत्यों को—अद्भुत रूप से समन्वित करने का मार्ग दिखाता है। आज प्रकृति के सत्यों को हम अतिम मान बैठे हैं और जीवन में विषम सकट आ गया है। इन्हें हम समग्र सत्य में लेना होगा, तब यह जीवन में असंतुलन पैदा नहीं करेंगे।

इसी प्रकार समग्र संस्कृति विभिन्न संस्कृतियों की अपनी अपनी विशेषता तथा सफलता को समग्र भाव में दिखा देती है और इससे आनन्ददायक विशाल समन्वय सम्भव हो जाता है।

(६) विकासात्मक सकट—मानव इतिहास का वर्तमान समय जबकि अपूर्व प्रकार का व्यापक सकट अनुभव हो रहा है श्री अरविन्द विकास क्रम का संक्रमण समय बतलाते हैं। यह वंसा ही है जैसा कि पहले कभी अज्ञात समय में प्राणमय जगत में मन का उदय हुआ था। अब मन-बुद्धि अपर्याप्त पड़ रहे हैं, उनके समाधान सन्तोष नहीं दे रहे तथा किसी बृहत्तर समन्वयकारी शक्ति की आवश्यकता महसूस हो रही है। यह समय, वास्तव में, अब मन को अतिश्रुत कर अतिमन की ओर आगे बढ़ने का है। यही मूल में सकट का स्वरूप है और हमारे वर्तमान समय के आर्थिक, राजनीतिक, सामाजिक आदि विभिन्न कष्ट इसके परिणाम मान हैं।

इस समय की भाग है इसके वास्तविक स्वरूप को समझना तथा उदीयमान अतिमन के लिये अपने आपको तैयार करना।

## पूर्णयोग

योग दर्शन का सहगामी अंग है। दर्शन जिस सत्य का प्रतिपादन करता है योग उसे ही चरिताथ करने का मार्ग दिखाता है। अतः योग के प्रधान विचार तो दर्शन के ही होते हैं, प्रक्रिया सम्बन्धी नए विचारों के शब्द जरूर नए होते हैं। परन्तु श्री अरविन्द के दर्शन में वस्तुतः यह भी अधिकांश में आ गये हैं। कुछ एक विचार और शब्द यहाँ दे रहे हैं।

(१) प्रकृति का अचेतन योग—अचेतन से पूर्ण चेतन का विकास ही जगत् का मर्म है। अब तक के विकास से जो सिद्ध हुआ है वह है जड़ तत्व के नदी, पर्वत आदि तथा प्राण तत्व के वनस्पति तथा प्राणी मात्र और मनस् तत्व का मानव। यह विकास मनस् तत्व में पहुँच कर किसी अंश में सचेतन होता है। इससे पहले का विकास सब अचेतन था और यह युगो में सम्पादित हुआ है। इसे ही श्री अरविन्द प्रकृति का अचेतन योग कहते हैं। प्रकृति ही अचेतन भाव में सर्वाधान करती हुई जड़ तत्व, प्राण तत्व और मनस् तत्व की विविध उपलब्धियों को प्राप्त करती है।

(२) मानव का सचेतन योग—मानव अपने मन के विकास से एक अंश में आत्म सचेतनता प्राप्त करता है। तब उसमें यह सामर्थ्य पैदा हो जाता है कि वह अपने विकास को कहीं द्रुततर बना सकता है और प्रकृति का युगो का योग घोड़े समय में सिद्ध हो सकता है। परन्तु योग है एक मर्यादा, एक बुद्धिमय अनुशासन और विज्ञान, यह कोई जादू नहीं।

(३) श्री अरविन्द के सर्वाङ्गीण (Integral) योग की केन्द्रीय वृत्ति—भारत के आध्यात्मिक इतिहास में अनेक साधनाओं के त्रमो का आविष्कार हुआ है और सभी का अपना अपना बल है। हठयोग शरीर और प्राण का अनुशासन केन्द्रीय तथा प्रधान मानता है राजयोग मन और मन की वृत्तियों के निरोध को। ज्ञानयोग, भक्तियोग और कर्मयोग, ज्ञान, भक्ति और वृत्तित्व के अनुशासन को। तन्त्र कुण्डलिनी शक्ति के जागरण, शक्ति के अवतरण और प्रकृति के रूपांतर को। श्री अरविन्द का योग अतिमानसिक आदर्श पर केन्द्रित है और यह इसकी मौलिकता है परन्तु यह आदर्श बड़ा विद्याल है और इससे अधीन अथ सभी योग किसी न किसी रूप में समन्वित हो जाते हैं, इस आदर्श में सहायक हो जाते हैं अथवा हो सकते हैं।

परन्तु सर्वाङ्गीण योग का केन्द्रीय भाव है ज्ञान, भक्ति और कर्म तीनों के समर्पण के साधनों के अंतरात्मा, (चेतन पुरुष अथवा हृदय-स्थित आत्मा) को जाग्रत करने का, उसके साथ सम्पर्क स्थापित करने का तथा उसे अधिकाधिक सक्रिय बनाने और उसके पथ प्रदर्शन के अधीन समग्र व्यवहार को प्रेरित-प्रचालित करने का। अंतरात्मा की उपलब्धि से फिर भागवत उपस्थिति का भान प्राप्त होता है और साधना सजग रूप में अतिमानसिक लक्ष्य की ओर अग्रसर होने लगती है।

इस साधना में पहले बहिर्मुखी वृत्तियों का अंतर्मुख भाव में परिवर्तन साधित होता है और फिर अंतरात्मा तथा भागवत चेतना के प्रभाव के अधीन उनका रूपांतर। अंत में अतिमन की सूय समान उज्ज्वल चेतना के साथ सम्पर्क और उसके प्रभाव के अधीन वृत्तियों का अतिमानसिक तथा पूर्ण रूपांतर।

यह योग शैली सव्या मनोवैज्ञानिक है और इसकी मांग यह है कि व्यक्ति अंतःप्रेरणा से आध्यात्मिक जीवन की अभीप्सा (चाह) जगाये, निम्न प्रवृत्तियों का त्याग करे, अहं का भगवान के प्रति समर्पण करे तथा अपने आपको अधिकाधिक भागवत प्रभाव के अधीन लाता जाय तथा सिद्ध गुरु की सहायता से लाभ उठाये और उत्तरोत्तर चेतना में विवसित होता जाये।

इसमें व्यक्ति को स्वतंत्रता से आंतरिक प्रेरणा पर निर्भर रहते हुए चलने का निर्देश है और सामान्य सिद्धांत सबके लिये ज़रूर एक है परन्तु आंतरिक अभ्यास की गतिया व्यक्ति-व्यक्ति के साथ अलग अलग होंगी।

(४) पूणयोग का आदर्श—पूणयोग का आदर्श व्यक्तिगत मुक्ति नहीं, यद्यपि यह आध्यात्मिक जीवन के लिये अनिवार्य है। आदर्श, वास्तविक में, समूचे जीवन का, वैयक्तिक तथा सामाजिक का रूपांतर है। रूपांतर का अर्थ है कि समूचे जीवन का आधार आत्मा परमात्मा बन जाय, वर्तमान काम, क्रोधादि प्राण की वृत्तियों तथा मन बुद्धि के मतव्यो की जगह।

(५) रूपांतर का यथाय भाव—आध्यात्मिक इतिहास भारत में तथा शेष जगत में आरोहण द्वारा आत्मा परमात्मा की उपलब्धि पर ही बल देता है। प्रकृति के बारे में सामान्यतया यही आस्था रखता है कि यह आध्यात्मिक भाव में समूल रूपांतरित नहीं हो सकती। थोड़ा परिवर्तन इसमें वैशक आ सकता है।

श्री अरविन्द का कहना है कि उच्चतर शक्ति के अवतरण से निम्न प्रकृति में समूल रूपांतर संभव है। रूपांतर के श्री अरविन्द तीन स्तर बतलाते हैं तथा इनकी अत्यन्त व्योरे से व्याख्या करते हैं। ये तीन स्तर हैं आंतरात्मीकरण, आध्यात्मीकरण तथा अन्तिम है अतिमानसीकरण, पहले में अंतरात्मा द्वारा रूपांतर दूसरे में उच्चस्तरीय भागवती चेतना द्वारा और तीसरे में अतिमानसिक भागवती चेतना द्वारा। ●

## भारतीय वैष्णव साहित्य

डॉ० जगदीश गुप्त

एक दृष्टि से विष्णु और ब्रह्म समानार्थी हैं। अतः जिस धारणा में सब कुछ समाहित हो जाय वही ब्रह्म का चोतक है और वही विष्णु की भी। किन्तु ब्रह्म में निगुण और सगुण, अर्थात् निपेधात्मक विधि से नेति-नेति कहना और स्वीकारात्मक विधि से सबगुण सम्पन्न, सर्वोत्तमभाव-युक्त, सर्वोत्तरव्यापी रूप निर्धारित होता है। 'सगुणो निगुणो विष्णु' इस रूप में जब विष्णु को व्याख्यायित किया जाता है तो उसमें निपेधात्मक और स्वीकारात्मक दोनों दृष्टियों का समावेश होता है पर चित्तों ने इसको मन और बुद्धि की सीमा मानकर ब्रह्म को अनिवचनीय और विष्णु को अचित्य माना है। वेदान्त ने ब्रह्म तब पहुँचने के लिए ज्ञान का माग अपनाया। किन्तु वैष्णवता ने विष्णु तब पहुँचने के लिए भक्ति का माग उचित समझा। ऐतिहासिक दृष्टि एवं साम्प्रदायिक दृष्टि से भी भक्ति के क्षेत्र में शैव उपासना पहले आती है। वैष्णव उपासना उसके बाद या अधिक से अधिक उसके समानांतर आगे चलकर शिव और विष्णु की एकता घटित हो गयी किन्तु परस्पर विरोध का भी इतिहास छोटा नहीं है। इस सम्बन्ध में विद्वानों ने बहुत अवेषण किया है तथा अनेक महत्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित किए हैं। हरिहरोपासना के विषय में मेरे निर्देशन में एक शोधकार्य सम्पन्न हो चुका है जिसका प्रकाशन भी हो गया है। शिव में अवतारवाद और उससे पहले व्यूहवाद की स्वीकृति थी जबकि शैव धर्म में अवतार की जगह शक्ति और शिव नाना रूपों में प्रवृत्त होते दिखाये गये हैं। एवादश रुद्र और नवदुर्गा, शिव-शक्ति के व्यापक प्रसार में उतनी ही विशालता रखते हैं जितना अनादि और अनन्त रूप में ब्रह्म और विष्णु को प्राप्त हुआ। विष्णु देवताओं द्वारा पूज्य हुए किन्तु शिव देवताओं और असुरों दोनों के द्वारा पूज्य हुए। अतः शिव महादेव कहे गये। विष्णु और शिव परस्पर अयो-यायित भक्ति भाव से जुड़कर विभिन्न रूपों में प्रकट हुए। शैव-धर्म ने वैष्णव-धर्म को और वैष्णव-धर्म ने शैव धर्म को इतनी दूर तक प्रभावित किया कि प्रतिमा विज्ञान और शिल्प शास्त्र दोनों उनकी एकता का प्रत्यक्ष प्रमाण बन गये। जिस तरह शैव-धर्म विश्वव्यापी बना उसी तरह वैष्णव धर्म भी अधिक विश्व तक व्याप्त हुआ। हिंदू धर्म का आधार वैदिक धर्म ही है ऐसा सुविदित है पर वेदेतर धारणाएँ उसमें कितनी दूर तक समाहित हैं यह व्यापक चिन्तन का विषय रहा है। नटराज का रूप दक्षिण में सर्वोपरि रूप में प्रचलित है तो उत्तर में वैष्णव अवतारों में राम कृष्ण को सर्वाधिक महत्ता मिली। पूर्व में शक्ति को और पश्चिम में भक्ति को विशेष सम्मान मिला। दक्षिण से उपजी भक्ति पश्चिम से होती हुई वृंदावन तक पहुँची जहाँ उसकी नवीन रूप मिला किन्तु वैष्णव साहित्य का अनुशीलन करने पर यह सात हो जाता है कि भक्ति का स्रोत उपनिषद साहित्य से गीता तब पहुँचा और श्रीमद्भागवत उत्तर और दक्षिण की एकता का प्रतीक बन गयी। सभी वैष्णव सम्प्रदायों में गीता श्रीमद्भागवत का विशेष महत्व रहा है किन्तु दक्षिण भारत में आगमों को अतिरिक्त महत्ता मिली है। इस सम्बन्ध में इतना विशाल साहित्य मिलता है जिसमें पुराण, उपपुराण और विविध सूत्र ग्रन्थ आदि सभी समाविष्ट हो जाते हैं। वैष्णव धर्म के विकास में पाचरात्र से लेकर प्राचीन, मध्यकालीन और आधुनिक

सभी कालों में वैष्णवता का उत्तरोत्तर विकास हुआ। उदारता के साथ उसमें सवीणता और धुआधून का विचार भी पैदा हुआ जिसमें धमनिरपेक्षतावादी आधुनिक विचार-धारा, गांधीजी के हरिजन आंदोलन से मिल कर नया स दम प्रस्तुत करती है। नरसी मेहता का प्रसिद्ध पद जिस रूप में वैष्णवता को व्याख्यायित करता है उस रूप में वह मानवता का पर्याय बन जाता है। मेरा अभीष्ट वैष्णव अवतार, विभिन्न सम्प्रदायों, उपसम्प्रदायों का विवरण देना नहीं है क्योंकि इस सम्बंध में पर्याप्त सामग्री सुलभ है। मैं वैष्णव दृष्टि को महत्व देता हूँ और मानवता को उससे जोड़कर देखता हूँ। 'मानवता और वैष्णव जीवन दृष्टि' को केन्द्र में रखकर मैं विवेचन प्रस्तुत करता हूँ अतः मैं अपने शोध-कार्य 'गुजराती और ब्रजभाषा कृष्ण-काव्य का तुलनात्मक अध्ययन' के आधार पर सिद्धांत पक्ष का सक्षिप्त सारांश भी दे रहा हूँ। इस प्रकार भारतीय वैष्णव साहित्य की पूरी महत्ता प्रकट हो जाती है।

## मानवता और वैष्णव जीवन दृष्टि

वैष्णवता का उदय मानव विकास की उस अवस्था का द्योतक है जब मनुष्य ने हिंसा के सुदीर्घ अनुभवों की सरणि पार करने के बाद अहिंसा को परम धर्म स्वीकार किया। भूत्यात्मक दृष्टि का यह परिवर्तन वैदिक और अवैदिक दोनों विचार धाराओं में लक्षित होता है। किंतु, विष्णु को केन्द्र मानकर भारतवर्ष में जो उपासना-माग प्रवर्तित हुआ वह आज भी ओरो से विशिष्ट सिद्ध होता है। कर्मकाण्ड की असहनीय जटिलता का विरोध, मानवीय तथा आध्यात्मिक आधार पर जैन-बौद्ध दोनों वेदोंतर धर्मों ने किया परंतु शृष्ण के गुरु घोर आगिरस से साधना की प्रेरणा लेकर जो वासुदेवोपासना ईसवी सन् से शताब्दिया पूर्व प्रवर्तित हुई, उसने अभिपूजकों को नयी दृष्टि और नयी प्रेरणा दी जिसमें न केवल कर्मकाण्ड का उत्कट विरोध था वरन् अहिंसा से अधिक भक्ति और प्रेम की विश्वव्यापी उदारता एवं असीम पतित-पावनत्व की श्रांतिकारी शक्ति का परिचय दिया। सृष्टिव्यापी अतर्वाह्य एकता के साथ आस्थामूलक आत्मावेपण की प्रवृत्ति ने वैष्णवता को मानवता का पर्याय बना दिया। उपनिषद्, गीता, श्रीमद्भागवत आदि अनेक वैष्णव पुराणा तथा रामचरितमानस जैसे लोक मंगलकारी समन्वयपरक मानव कल्याण के उद्गाता भक्तों और सत्तों के साहित्य ने अखिल भारतीय स्तर पर जो प्रभाव विकीर्ण किया वह देश की मुक्ति के सघष में गहराई के साथ प्रेरक सिद्ध हुआ और श्रद्धा विश्वासमयी उस सांस्कृतिक दृष्टि का उन्नायक बना जो गांधी रवीन्द्र युग तक विश्व मानव की धारणा में पयवसित होता गया। अन्ततः जिसने राजनैतिक पराभव को सांस्कृतिक विजय में परिणत कर दिया। गुजराती कवि नरसी मेहता का सुप्रसिद्ध पद उसी वैष्णव जीवन दृष्टि का प्रतीक है जिसमें आदर्श और यथार्थ दोनों का भक्ति के क्षेत्र में कमशील समावेश हुआ है क्योंकि उसने कवि ने समाज के निम्न वर्ग को सक्रिय प्रथम दिया।

‘वैष्णव जन तो तेने कहिये जे पीठ परायी जाणे रे।’

इसी आधार पर तुलसी ने भी सत्तों को परिभाषित किया है।

‘परदुख दुखी सो सत्त पुनीता’

उनकी दृष्टि में सत्त और भक्त अलग नहीं थे जैसा हिन्दी साहित्य के इतिहास में माना जाने लगा है।

वैदिक अथवा ‘विष्णु’ बाद ‘ब्रह्म’ का पर्यायवाची सिद्ध होता है अतः वैष्णवता और ब्रह्मवाद परस्पर विरोधी सिद्ध नहीं हो सके यद्यपि पहले दोनों में अभेद नहीं था। अतः वैष्णवधर्म वैदिक धर्म का विकास प्रमाणित हुआ जिसमें परिष्करण और परिशोध के साथ असीम उदारता का सन्निवेश होता गया। पाचरात्रधर्म के ‘व्यूहवाद’ उसी ‘वासुदेवोपासना’ की धारा से निःसृत शृष्ण-नेत्रित गीता के अवतारवाद

के रूप में वैष्णवधर्म में भी विकासक्रम लक्षित होता है जो मानव-विश्वास की आधुनिक धारणा की भी समर्थित करता है। मत्स्यावतार से बौद्धावतार तक शृष्टि के इतिहास के प्रतीक हैं। दसवाँ कल्कि-अवतार कदाचित् अभी प्रतीक्षित है। गीत-गोविन्द की दशावतार स्तुति जो 'कलिवल्लुप रामयतु हरिरमितम्' की भावना से लिखी गयी है कल्कि-अवतार को इस रूप में प्रस्तुत करती है।

भक्तनिबन्धनिधने कल्पसि करमालम् ।

धूमचेतुमिव किमपि करालम् ॥ केशवधत्त कल्कि शरीर जयजगदीश हरे ।

यद्यपि 'कल्कि' की धारणा कलियुग से सम्बद्ध है तथापि दोना एव नहीं माना जा सकता। पहला अवतारवाद के चरम विश्वास का अत्यन्त प्रतीक है जबकि दूसरा काल की चतुर्थी कल्पना के आतमनमय स्वरूप से जुड़ा है। यह संयोग है कि इस समय दोना एव बिन्दु पर मिल गये हैं। वैष्णवता दोनों पर समान आस्था रखती है इसीलिए मानव-विश्वास की समस्या जटिलतर हो जाती है। कल्कि अवतार म्लेक्षो के आतमायी रूप के परिणामन के लिये सप्तसप्त-सप्तष का प्रतीक होकर जन-मानस में समाया हुआ है और कलियुग कल्प के सबव्यापी प्रसार को रसात्मक हरिलीला-गान और कीर्तन से निरस्त होगा—ऐसी भावना भी लोक-चेतना को अब भी परिचालित करती है। विदम्बना यह है कि दोनों की युगगत स्थिति की विषमता का ऐसा सरलीकरण हो गया है कि यथार्थ बोध जागृत नहीं होता। 'विवेकानन्द' जैसे मनस्वी द्रष्टा वैष्णवता की नयी व्याख्या करने के आस्था को जगाने का प्रयास करते हैं। चिन्तन के स्तर पर श्री अरविन्द जैसे युग-पुरुष मनोवैज्ञानिक पृष्ठभूमि में आध्यात्मिक जीवन में अवतरण की नयी परिवर्तन करते दिखाई देते हैं। इन श्लाघ्य प्रयत्नों के विपरीत वैष्णव उदारता हर व्यक्ति को नया सम्प्रदाय आरम्भ करने स्वयं को ईश्वर पोषित करना सहज एव विश्वसनीय बना देती है जबकि उसमें दम्भ और पाखण्ड का प्रवृत्त्य देश विदेश में सर्वत्र देखा जा रहा है। कलियुग की मध्यकालीन धारणा में यह तेजस्विता थी कि ऐसी विवृतियों का स्पष्ट निवेदन कर सके। श्रीमद्भागवत और मानस में उस पर आधारित वर्णन निजी प्रेरणा से सवलित अनुभूत सत्य के रूप में भारतीय जीवन दृष्टि को समझने में सहायक होते हैं।

साधुत्वे दम्भ एव तु—भागवत १२।१।५

जो कर दम्भ सो बड़ आचार्य—मानस ७।१८।५

तुलसीदास ने यहाँ तक कह दिया है कि 'दम्भिन प्रवट विषे बहु पथ।' यह कथन आज की स्थिति की सटीक व्याख्या करता है और वैष्णव दृष्टि को अनाविल और आविल दोनों स्तरों पर आकलित करने को प्रेरित करता है।

वैष्णव विचार-धारा में मनुष्य की स्थिति किस रूप में साधक मानी जाती है और कहाँ तक वह आज के सन्दर्भ में अर्थपूर्ण लग सकती है यह प्रश्न मेरे विचार से जाग्रत प्रश्न है जिसका उत्तर सुविचारित रूप में देना अभीष्ट है। भौतिकवाद इन प्रश्नों का उत्तर उपेक्षा और तिरस्कार की भाषा में देता है जबकि यह भारतीय जनता में व्याप्त परम्परा के अंग हो गये हैं। 'मूँदिय आँख कतहू कोउ नाही' की नीति अपने यथार्थ से बटने की दिशा देती है सो भी यथापवाद के नाम पर। वास्तव में पूँव पक्ष को समझ कर ही सही उत्तर देना प्रभावी हो पाता है अन्यथा समस्या ज्यों की त्यों बनी रहती है।

हर वैष्णव यह मानता है कि मानव देह ईश्वर की कृपा का फल है तथा सर्वोपरि स्थान रखती है। उसकी साधकता यही है कि वह मुक्ति प्राप्ति का साधन बने और उससे भी ऊपर प्रतिष्ठित ईश्वर की भक्ति को जन्म-जन्मांतर तक साध्य समझे। वैष्णव की दृष्टि में भक्ति चारों पुरुषार्थों से अधिक श्रेयस्कर और मूल्यवान है।

सभी कालों में वैष्णवता का उत्तरोत्तर विकास हुआ। उदारता के साथ उस का विचार भी पैदा हुआ जिसमें धर्मनिरपेक्षतावादी आधुनिक विचार-धारा, से मिल कर नया सन्देश प्रस्तुत करती है। नरसी मेहता का प्रसिद्ध पद व्याख्यायित करता है उस रूप में वह मानवता का पर्याय बन जाता है। मे विभिन्न सम्प्रदायों, उपसम्प्रदायों का विवरण देना नहीं है क्योंकि इस सम्बन्ध में वैष्णव दृष्टि को महत्व देता हूँ और मानवता को उससे जोड़कर देखता हूँ। दृष्टि को वेद में रखाकर मैं विवेचन प्रस्तुत करता हूँ अतः मैं अपने शोध-काय कृष्ण काव्य का तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर सिद्धांत पक्ष का संक्षिप्त रूप प्रकाश भारतीय वैष्णव साहित्य की पूरी महत्ता प्रकट हो जाती है।

### मानवता और वैष्णव जीवन दृष्टि

वैष्णवता का उदय मानव विकास की उस अवस्था का चिह्न है जब अनुभवों की सरणि पार करने के बाद अहिंसा को परम धर्म स्वीकार किया। परिवर्तन वैदिक और अवैदिक दोनों विचार-धाराओं में लक्षित होता है। विष्णु, भारतवर्ष में जो उपासना मान्य प्रचलित हुआ वह आज भी ओरो से विशिष्ट सिद्ध असहनीय जटिलता का विरोध, मानवीय तथा आध्यात्मिक आधार पर जैन बौद्ध दोनों पर तुल्य के गुरु घोर आगिरस से साधना की प्रेरणा लेकर जो वासुदेवोपासना ई पूर्व प्रचलित हुई, उसने अग्निपूजकों को नयी दृष्टि और नयी प्रेरणा दी जिसमें न केवल विरोध या वर्ण अहिंसा से अधिक भक्ति और प्रेम की विश्वव्यापी उदारता एवं आनातिकारी शक्ति का परिचय दिया। सृष्टिव्यापी अतर्वाह्य एकता के साथ आस्थापूर्ण प्रवृत्ति ने वैष्णवता को मानवता का पर्याय बना दिया। उपनिषद, गीता, श्रीमद्भागवत पुराणों तथा रामचरितमानस जैसे लोक मंगलकारी समन्वयपरक मानव-व्यापक सन्तों के साहित्य ने अखिल भारतीय स्तर पर जो प्रभाव विकीर्ण किया वह देश की गहराई के साथ प्रेरक सिद्ध हुआ और श्रद्धा विश्वासमयी उस सांस्कृतिक दृष्टि का उन्नत रवीन्द्र-युग तक विश्व-मानव की धारणा में पर्यवसित होता गया। अतः जिसने राज सांस्कृतिक विजय में परिणत कर दिया। गुजराती कवि नरसी मेहता का सुप्रसिद्ध पद दृष्टि का प्रतीक है जिसमें आदर्श और यथार्थ दोनों का भक्ति के क्षेत्र में वमशील समावेश उसने कवि ने समाज के निम्न वर्ग को सक्रिय प्रश्रय दिया।

‘वैष्णव जन तो तेने कहिये जे पीड परायी जाणे रे।’

इसी आधार पर तुलसी ने भी सत्ता को परिभाषित किया है।

‘परबुछ दुखी सी सत्त पुनीता’

उनकी दृष्टि में सत्त और भक्त अलग नहीं थे जैसा हिंदी साहित्य के इतिहास में लगा है।

वैदिक अथवा ‘विष्णु’ शब्द ‘ब्रह्म’ का पर्यायवाची सिद्ध होता है अतः वैष्णवता परस्पर विरोधी सिद्ध नहीं हो सके यद्यपि पहले दोता में अभेद नहीं था। अतः वैष्णवधर्म व विवास प्रमाणित हुआ जिसमें परिष्करण और परिशोध के साथ असीम उदारता का संश्लेषण पाचरात्रधर्म के ‘व्यूहवाद’ उसी ‘वासुदेवोपासना’ की धारा से निःसृत कृष्ण-केंद्रित गीता के

अनुभव की गयी, उसे असीम अद्वितीयता देती है। भागवतोक्त उक्ति 'किरात हूणा'घ पुलिद पुलकसा' प्रभविष्णवे नम' ही रामचरितमानस में इस रूप में लोक विश्वास का आधार बनी।

स्वपच सबर खस जमन जड पामर कोल किरात ।

राम कहत पावन परम होत भुवन धिण्यात ॥

भक्तों का ही नहीं सन्तों का भी यही विश्वास था कि हरिनाम जाति पाँति की सीमाएँ नहीं मानता। 'जाति पाँति पूछी नहि कोई, हरि को भजें सो हरि का होई।' गोरखनाथ और रामानन्द इस विदुष पर एक दिखाई देते हैं। उनकी परम्परा हिंदी ही नहीं इतर प्रांतीय साहित्यों तक व्याप्त है। बलात् धमच्युत कर दिये जाने वाले लोगों को इन्होंने वैसा ही आश्रय दिया जैसा आधुनिक युग में आश्रय समाज देता रहा है यद्यपि उसे वैष्णव नहीं वैदिक कहना उचित होगा। भागवत ने ऐसे कमनिष्ठ ब्राह्मण को भी स्वपच से हीन बताया है यदि वह वैष्णवता रहित है।

बिप्रातृ त्रिपङ्गुणयुतादरविबनायात ।

पादारविन्विबिमुखात्स्वपच चरिष्ठम् ॥

यही बात तुलसी ने इस प्रकार कही है।

तुलसी भगत सुपच भलो जपै रनदिन राम ।

ऊँचो कुल केहि काम को जहाँ न हरि को नाम ॥

भारतीय जीवन में आस्तिकता के पूरे विकास का आनयन करते हुए सार रूप में कहा जा सकता है कि वैष्णव-भाव धारा-वैदिक अग्निपूजकों की तेजस्विता को यज्ञ विधान के कमकाण्ड की अमानवीय परिणतियाँ से उबारकर अहिंसा की ऐसी व्याख्या करती है जो हर युद्ध को धम युद्ध बनाकर मानव कर्तव्य से जोड़ देती है। जिसमें हिंसा का सवधा निषेध ग्राह्य नहीं। बौद्धधर्म की अहिंसा से वैष्णव-धर्म की अहिंसा यहाँ गुणात्मक परिवर्तन का माग्न अपनाती है। इसीलिए गीता की परिणति महाभारत के युद्ध निषेध में नहीं होती, वह दायित्व-पूर्ण कमशीलता और स्वधर्म का आधार ग्रहण करती है। वैष्णव दृष्टि निराशावादी न होकर तत्त्वत आशावादी है क्योंकि जिस ईश्वर पर उसकी आस्था है वह सवव्यापक है अनैतिकता के परित्याग के लिए उसका आविर्भाव मानव-चेतना में निरंतर सम्भव है। गीता में आपवाणी में अवतारवाद का उद्घोष है—'सम्भवामि युगे युगे' समय-समय पर वैष्णव प्रेरणा से ईश्वर का अवतार होता रहेगा। और साधु-पुरुषों के परित्राण के लिए, दुष्कर्मियों द्वारा किये गये पाप के विनाश के लिए तथा धर्म की संस्थापना के लिए यह प्रक्रिया सदा चलती रहेगी।

वैष्णव धर्म ने अपनी साधना को केवल ज्ञान और योग तक सीमित नहीं रखा बरन् उसने ईश्वरत्व के निम्न वर्ग तक पहुँचने का मार्ग खोल दिया। दिव्य उत्थान के विपरीत दिव्यता के अवतरण की धारणा भी मूलतः श्रावितकारी थी जो बाद में मानव-क्रियाशीलता को भाग्यवादी और परमुखापेक्षी बनाने में सहायक होने लगी और उसकी तेजस्विता धीरे-धीरे समाप्त होती गयी। ईश्वर पर इतना अधिक विश्वास कि भक्त अपने दायित्व से हीन होकर समाज की उपेक्षा करने लगे। भक्ति के लिए ससार की निस्तारता का ही जीवन लक्ष्य मान ले तो निश्चय ही असामाजिकता को बल मिलेगा जैसा भारतवर्ष में पठित हुआ और अब भी हो रहा है। वैष्णवों में साम्प्रदायिकता, सकीणता, कमकाण्डभीरुता ब्राह्मणवाद परक गुण-रहित ज म विहित वण-व्यवस्था, अतिशय वैयक्तिक साधना, अथ विश्वासमयी मूर्तिपूजा, नारी-निंदा तथा स्वाध्यायी अहंकारवृत्ति का प्रवेश वैष्णवता के अमानवीय रूप को भी उजागर करता है फलतः ऐसी विडम्बना सामने आ जाती है कि धर्म निरपेक्षता ही धर्म का आधार बनने लगती है और मानव-धर्म



पहले जो स्थान 'तान योग और मोक्ष को प्राप्त या वैष्णवता के' प्रभाव से वह आगे भाव, पूजा और भक्ति का मिल गया। भक्ति स्वयं भक्ति-याग में परिणत हो गयी। भाव साधना रूप होकर रसमय बन गया और नवधा-भक्ति दशधा भक्ति तक पहुँच गयी। उपासना का रूप दास्य, सख्य, दास्यत्व और मायुष तक पहुँच गया और उसका भी परकीया और स्वकीया भाव की श्रेष्ठता का द्वन्द्व सहना पड़ा। आज का युग इतनी उत्कट भावना को विनाश विरोधी मानता है उसमें विश्लेषण सम्भव नहीं होता। वैष्णवता इस अर्थ में विज्ञान-विरोधी है क्योंकि वह सश्लेषण को ही वांछ्य मानती है। अभक्ति से भक्ति की ओर ही उसकी गति सिद्ध होती है। इस विरोध का समाधान स्तर-भेद और क्षेत्र-भेद से हो सकता है।

वैष्णवता मानव और मानवता में अंतर करती दिखायी देती है। मानव को आराध्य ईश्वर के समक्ष गौण मानकर उसका कृतव्य केवल उसके—'नाम रूप-लीला-धाम' का चिन्तन, मनन, गायन और नतन तथा पूजा-अर्चापरव्य ही माना गया है। 'सब मानिअहि राम के नाते' 'वृष्ण एव गतिमय' जैसे सूत्रवाक्य जीवन-यापन के आधार बनकर मानव मानव के बीच भिन्न प्रकार का सम्बन्ध स्थापित करते हैं। मानवता मानव केन्द्रित दृष्टि न होकर ईश्वर-केन्द्रित दृष्टि बन जाती है। श्रद्धा-विश्वास के बिना अपने ही अंतःकरण में स्थित ईश्वर का साक्षात्कार सम्भव नहीं। अतः 'धाम्या विना न पश्यति सिद्धा स्वात्मस्वामीश्वर।' किंतु इस दृष्टि में भी 'दह्यति नो मानव' की भावना सन्निहित दिखायी देती है। एक प्रकार से मानव को भव-रोग ग्रस्त मानकर उसके उपचार के लिये ही ईश्वर का सहारा लिया जाता है। 'भव भेषज' के रूप में 'रघनाथ-जस' सहज आनंद भाव से भिन्न दिखाई देता है। वृष्ण काव्य में इसीलिए रसात्मकता और तमयता विशेष रूप से रेखांकित करने योग्य हो जाती है क्योंकि वहाँ मर्यादा की सीमा भी टूट जाती है। प्रेम सर्वोपरि भूत बन जाता है।

कोने तजी न गुल-गली है भुरली सुर-लीन

भागवत का गोपी भाव मानवता की उपलब्धि के रूप में वरेण्य लगता है परंतु वहाँ भी मानव का एक मात्र कृतव्य है—सदा सत्यतो भावेन भजनीयो ब्रजेश्वर। मनुष्य से मनुष्य का सीधा सम्बन्ध उपेक्षित हो जाता है या उसकी दार्शनिक पीठिका अनुपस्थित मान ली जाती है। मानव से अधिक वैष्णवता मानवता को स्वीकार करने की ओर उमुख दिखाई देती है। इसीलिये—मानववाद से वैष्णवता की सगति उत्पन्न नहीं होती पर मानवता से उसका अपनाना न केवल सुदृढ़ होता रहा है वरन् उसी की भूमि पर वह फूली फली है। जीवन के प्रति वैष्णवता की विराट-दृष्टि इस मानवता को प्राण स्रोत की तरह उपभूत करती रही है। हम मानवता हीन वैष्णवता की कल्पना नहीं कर सकते यद्यपि सकीणता के कारण बहुधा इस देश में भी शताब्दियों तक वैसा होता रहा है। नारी और भूढ़ के प्रति सारे वैष्णव एक जैसा भाव नहीं रखते। वण व्यवस्थावाद नीच-ऊँच के भेद भाव से युगों तक ग्रस्त रहा है कि मानवता का सहज उभेय सुधारवादी आंदोलन और उससे पूर्व भक्ति-आंदोलन के द्वारा ही सम्भव हुआ। जहाँ दोनों प्रवृत्तियाँ गतिशील रही वहाँ दोहरे स्तर का जीवन जिया जाने लगा या विडम्बना की जीवन का अग मान लिया गया वैसे ही जैसे विरुद्धप्रभाप्रयता ब्रह्म की परिचायक हो जाती है। जन्म से जाति और वण की मायता मानवता विरोधी है परंतु न जाने कितने वैष्णव इस धारणा में विश्वास करते हैं।

जहाँ तक भक्ति का सन्दर्भ है वहाँ अवश्य वैष्णवता उदारता की प्रतिभूति बन जाती है। इतनी विचार सहृदयता जितनी वैष्णव धर्म के उभेय काल में थी और आंदोलन के रूप में एक से अधिक बार

अनुभव की गयी, उसे असीम अद्वितीयता देती है। भागवतोक्त उक्ति 'किरात हूणाथ पुलिद पुल्लसा' प्रमविष्णवे नमः' ही रामचरितमानस में इस रूप में लोक विश्वास का आधार बनी।

स्वपच सबर सस जमन जड पामर कोल किरात ।

राम बहत पावन परम होत भुवन विडपात ॥

भक्तों का ही नहीं सत्ता का भी यही विश्वास था कि हरिनाम जाति पंक्ति की सीमाएँ नहीं मानता। 'जाति पंक्ति पृथी नाहें कोई, हरि को भजें सो हरि का होई।' गोरखनाथ और रामानन्द इस बिंदु पर एक दिसाई देते हैं। उनकी परम्परा हिन्दी ही नहीं इतर प्रान्तीय साहित्यों तक व्याप्त है। बलात् धमच्युत कर दिये जाने वाले लोगों को इन्होंने वैसा ही आश्रय दिया जैसा आधुनिक युग में आम-समाज देता रहा है यद्यपि उसे वैष्णव नहीं वैदिक कहना उचित होगा। भागवत ने ऐसे कमनिष्ठ ब्राह्मण को भी स्वपच से होन बताया है यदि वह वैष्णवता रहित है।

विप्रात् द्विपङ्गुणपुतादरविन्दनायात ।

पादारविन्दविमुक्तास्वपच धरिण्डम् ॥

यही बात तुलसी ने इस प्रकार कही है।

तुलसी भगत सुवच भलो जपे रनदिन राम ।

ऊँचो कुल केहि काम को जहाँ न हरि को नाम ॥

भारतीय जीवन में आस्तिकता के पूरे विकास का आनयन करते हुए सार रूप में कहा जा सकता है कि वैष्णव भाव-धारा-वैदिक अग्निपूजकों की तेजस्विता को यज्ञ विधान के कमपाण्ड की अमानवीय परिणतियाँ से उबारकर अहिंसा की ऐसी व्याख्या करती है जो हर युद्ध को धर्म युद्ध बनाकर मानव कृतव्य से जोड़ देती है। जिसमें हिंसा का संकषा निषेध ग्राह्य नहीं। बौद्धधर्म की अहिंसा से वैष्णव-धर्म की अहिंसा यहाँ गुणात्मक परिवर्तन का माग अपनाती है। इसीलिए गीता की परिणति महाभारत के युद्ध-निषेध में नहीं होती, वह दायित्व-पूर्ण कमशीलता और स्वधर्म का आधार ग्रहण करती है। वैष्णव दृष्टि निराशावादी न होकर तत्त्व आशावादी है क्योंकि जिस ईश्वर पर उसकी आस्था है वह सर्वव्यापक है अनतिवृत्ता के परिग्रामन के लिए उसका आविर्भाव मानव चेतना में निरन्तर सम्भव है। गीता में आपवाणी में अवतारवाद का उद्घोष है—'सम्भवामि युगे युगे' समय समय पर वैष्णव प्रेरणा से ईश्वर का अवतार होता रहेगा। और साधु-पुरुषों के परित्राण के लिए, दुष्कर्मियों द्वारा किये गये पाप के विनाश के लिए तथा धर्म की स्थापना के लिए यह प्रक्रिया सदा चलती रहेगी।

वैष्णव धर्म ने अपनी साधना को केवल ज्ञान और योग तक सीमित नहीं रखा वरन् उसने ईश्वरत्व के निम्न वर्ग तक पहुँचने का माग खोल दिया। दिव्य उत्थान के विपरीत दिव्यता के अवतरण की धारणा भी मूलतः क्रांतिकारी थी जो बाद में मानव-क्रियाशीलता को भाग्यवादी और परमुखापक्षी बनाने में सहायक होने लगी और उसकी तेजस्विता धीरे-धीरे समाप्त होती गयी। ईश्वर पर इतना अधिक विश्वास कि भक्त अपने दायित्व से होन होकर समाज की उपेक्षा करने लगे। भक्ति के लिए सत्कार की निस्सारता का ही जीवन लक्ष्य मान ले तो निश्चय ही असामाजिकता को बल मिलेगा जैसा भारतवर्ष में घटित हुआ और अब भी हो रहा है। वैष्णवों में साम्प्रदायिकता, सक्तीयता, कमपाण्डभीष्टता ब्राह्मणवाद परक गुण रहित जन्म-विहित वर्णव्यवस्था, अतिशय वैयक्तिक साधना, अंध विश्वासमयी मूर्तिपूजा, नारी-निन्दा तथा स्वाधमयी अहंकारवृत्ति का प्रवेश वैष्णवता के अमानवीय रूप को भी उजागर करता है फलतः ऐसी विडम्बना सामने आ जाती है कि धर्म निरपेक्षता ही धर्म का आधार बनने लगती है और मानव धर्म

की नयी व्याख्या आवश्यक हो जाती है। नये युग में नये साहित्य विशेषतः नयी कविता में जिस नये मनुष्य की प्रतिष्ठा की गयी है और जो मानव मूल्यों की नयी व्याख्या करती है उसमें मानवता का मानव की समता तथा ईश्वर निरपेक्ष भावना से परिभाषित किया गया है। वैष्णवता कुछ अंशों में उगने विरोध में आती है पर अधिकतर उसमें अविरोध दृष्टिगत होता है। मेरे विचार में मानव मूल्यों की नये कल्पना में वैष्णवता आधार और आधेय दोनों रूपों में सहामयता ही समझी है, हो रही है। मूल बात निष्ठा और आत्मीयता की है और समझदारी की भी।

विष्णु पत्नी के रूप में पृथ्वी माता के प्रति श्रद्धा का भाव अप्रतिम है और आज भी हमें इस देश की सांस्कृतिक समृद्धि से जोड़ता है। हमारे भी हमारा निश्चय ही वाक्यात्मक है।

समुद्र घसने देखि पथतस्तन मण्डले।

विष्णुपतिन नमस्तुभ्य पादपदां क्षमस्य मे।

## सिद्धान्त पक्ष

आलोच्य काल का प्रायः समस्त ब्रजभाषा-काव्य विभिन्न भक्ति-सम्प्रदायों की छाया में परिलब्ध हुआ किंतु गुजराती-काव्य का विकास स्वतंत्र रूप से हुआ। उस पर स्पष्टतया किसी सम्प्रदाय विशेष का प्रभुत्व प्रतीत नहीं होता। सम्प्रदाय और उसके अनुयायी कवियों में अगाधि भाव रहता है, सबका अभेद नहीं। अतएव सम्प्रदाय की दार्शनिक मायताओं में तथा कवियों द्वारा व्यक्त सिद्धान्त में समानता के साथ वही कही असमानता भी प्राप्त होती है। काव्य सम्प्रदाय के सिद्धान्तों से अनुप्राणित अवश्य रहा है, परन्तु सबका सर्वथा अनुयायी नहीं, जो आचार्य और कवि के व्यक्तित्व की भिन्नता का परिणाम है। बहुत से कवि ऐसे हैं जिन्होंने मायताओं के आग्रह को दृढ़ता के साथ ग्रहण किया है और अनेक ऐसे भी हैं जो या तो सिद्धान्त पक्ष से उदासीन हैं या अंशतः स्वतन्त्र। उपयुक्त तथ्य का ध्यान में रखते हुए प्रस्तुत अध्ययन में काव्य में व्यक्त सिद्धान्तों को प्रधानता दी गई है और साम्प्रदायिक दार्शनिक मायताओं को काव्यगत सिद्धान्तिक विचारों की व्याख्या अथवा विश्लेषण में सहायक माना गया है।

ब्रजभाषा को अपेक्षा गुजराती में दार्शनिक एवं सिद्धान्तिक पक्ष की ओर बहुत कम कवियों का ध्यान आकर्षित हुआ है। एक भाव नरसी ने इस विषय में विशेष पद-रचना की है। अन्य कवियों ने प्रायः प्रसंगवश सिद्धान्तों का निर्देश मात्र कर दिया है। ब्रजभाषा में बल्लभीय, राधावल्लभीय तथा निम्बाक सम्प्रदाय के अनेक कवि इस विषय में सचेत रहें हैं। गौडीय सम्प्रदाय के कवियों में अवश्य विशेष सामग्री प्राप्त नहीं होती। सिद्धान्त सम्बन्धी काव्य प्रयोगों का परिचय वस्तु विश्लेषण के प्रसंग में दिया जा चुका है।

सिद्धान्त पक्ष के समस्त विस्तार को निम्नलिखित विषयों में विभाजित कर लेने से विवेचन में सुगमता रहेगी—

१ ब्रह्म	२ जीव
३ जगत	४ माया
५ मोक्ष	६ भक्ति

## ब्रह्म

शृष्ण का ब्रह्मरूप में ग्रहण गीता, गोपालपूर्वतापनीय, उपनिषद्, भागवत तथा ब्रह्मवैवर्तदि पुराणों में सबत्र किया गया है। गीता में शृष्ण तथा ब्रह्म में नितात अभेद है।

शृण्व ने जो भी ज्ञान अर्जुन को दिया वह सब ब्रह्म रूप में स्थित होकर दिया है। अर्जुन भी शृण्व को परब्रह्म वह पर सम्बोधित करते हैं—

पर ब्रह्म पर धाम पवित्र परम भवान् ।

—गीता, अ० १०, श्लो० १२

—गोपालपूर्वतापनीय उपनिषद् का भी प्रतिपाद्य कृष्ण का ब्रह्मत्व ही है—

तयोरैक्य पर ब्रह्म कृष्ण इत्यभिधीयते ।

—कृत्याण, उप० अ० ५, पृ० ५५१

—भागवत ने कृष्ण को स्वयं भगवान् के रूप में "एते चाक्षक्ला पुंसः शृण्वस्तु भगवान् स्वयं (१।३।२८) लिखकर स्वीकार किया और भगवान्, परमात्मा तथा ब्रह्म को एक ही अर्थ का बोधक बताते हुए उससे पूरा ही लिख दिया है—

वदन्ति तत्तत्त्वविबस्तस्य यज्ज्ञानमद्वयम् ।

ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्दते ।

—१।२।११

—इस प्रकार भगवान् कृष्ण ही ब्रह्म स्वीकृत हुए। ब्रह्मवैवर्तकार ने भी भागवत की इस मायता को ज्यों का त्यों ग्रहण करते हुए शृण्व को पूरा ब्रह्म माना—

१—एते चांशा कलाश्चाप्ये सरयेव कतिधा भुने ।

—कृष्ण जन्म खण्ड, अ० ९, श्लो० १२

२—भज सत्य पर ब्रह्म राघेश त्रिगुणात्परम् ।

—वही, अ० १३३, श्लो० ७२

निम्नार्थ, चैतन्य तथा बल्लभ द्वारा दार्शनिकतया कृष्ण के इस ब्रह्मत्व का पूरा समर्थन हुआ और साम्प्रदायिक ग्रन्थों में इस विषय का पर्याप्त विस्तार किया गया जिसका परिणाम यह हुआ कि आलोच्य काल में दोनों भाषाओं के प्रायः समस्त कवियों ने कृष्ण को परब्रह्म के रूप में स्वीकार किया है। ब्रजभाषा के कवियों ने सम्प्रदाय की दार्शनिक सामग्रियों के अनुसार कृष्ण के ब्रह्मत्व का निरूपण किया है और गुजराती कवियों ने भागवतादि उपर्युक्त मूल ग्रन्थों के अनुसार। केवल कुछ अपवादों को छोड़कर स्थिति प्रायः ऐसी ही है।

## जीव

सभी अद्वैतवादी दर्शन अतः जीव और ब्रह्म के तत्त्विक अभेद को स्वीकार करते हैं। जीवों ब्रह्मवै नापर' तथा 'मर्मवाशो जीवलोके जीवभूत सनातन' आदि कथनों से यही प्रतिपादित किया गया है। 'अविकृत परिणामवाद' के सिद्धांत में जीव जगत के ऐक्य के साथ जीव ब्रह्म का ऐक्य भी स्वीकृत है। मुण्डक और बृहदारण्यक आदि उपनिषदों में ब्रह्म को अग्नि और जीवों को स्फुलिंगों का रूपक दिया गया है—

१ यथा सुदीप्तात् पावकाद् विस्फुलिगा सहस्रस्य प्रभवते सरूपा,

तथा क्षराद् विविधा सोम्य भावा प्रजायन्ते तत्र चैवापि मतिः ।

मुण्डक २-१-१

२ ययान्ने क्षुद्रा विस्फुलिगा व्यञ्ज्यन्त्वमवात्मादात्मन

बृहदारण्यक, २-१ २०

—शंकराचार्य ने भी इस औपनिषदिक रूप को स्वीकार किया है—

परस्यैव तावद् आश्रमो ह्यसौ जीय अग्निरिव विस्फुलिगा

शुद्धाद्वैत के प्रतिपादक बल्लभाचार्य ने इस रूप को अपनी सैद्धांतिक व्याख्या में विशेष स्थान दिया है। अपने तत्त्वदीप निबंध के शास्त्राय प्रकरण में उन्होंने निम्नलिखित शब्दा में इसे व्यक्त किया है—

विस्फुलिगा इवाग्नेस्तु सदशेन जडा अपि।

आनंदाश स्वरूपेण सर्वार्थार्थानिहपिण ॥३॥

## जगत

जगत का मिथ्यात्व शंकराचार्य के उद्दीपन 'जगि मय्या' के पश्चात् विकसित होने वाले विभिन्न दार्शनिक मतवादों के लिए एक अत्यंत महत्वपूर्ण विषय बना। रामानुज ने उसे अचित् के रूप में ग्रहण करके ब्रह्म की उपाधि मात्र माना। अन्य आचार्यों ने भी अपना-अपना मत व्यक्त किया किन्तु बल्लभाचार्य से पूर्व जगत् की सत्यता की पूर्ण प्रतिष्ठा किसी ने भी नहीं की। शुद्धाद्वैत में जगत को शुद्ध ब्रह्म का अविभक्त परिणाम माना गया, जिसकी ओर ब्रह्म के प्रसंग में पहले सवेत भी किया जा चुका है। यही नहीं जगत और ससार में स्पष्टतया सत्यासत्य का भेद स्थापित किया गया है। जगत् को विद्या माया से तथा ससार को अविद्या माया से उत्पन्न माना गया है।

## माया

जगत् और ससार के भेद के साथ ही बल्लभाचार्य ने माया के भी दो भेद किये—एक विद्या तथा दूसरा अविद्या। विद्यामाया वह जो ब्रह्म की वशवर्तिनी एवं शक्ति है तथा जिसके द्वारा ब्रह्म समस्त जगत का निर्माण करता है और अविद्या माया वह जो जीव को काम, क्रोध, लोभ, मोह आदि के द्वारा बन्दीभूत करके उसे पथभ्रष्ट करती रहती है—

विद्याविद्ये हरे शक्तौ माययैव विनिर्मिते।

ते जीवस्यैव नायस्य दुःखिस्त्व चाप्नोतिशता। ३५

—त० दी० निबंध, शास्त्राय प्रकरण

## मोक्ष

जीव की जन्म मृत्यु जरा व्याधि से छूटकर अखण्ड आनंद प्राप्त करने की दशा को मोक्ष कहा गया है। इस स्थिति विशेष की सत्ता को प्रायः सभी प्रमुख कवियों ने स्वीकार किया है। साम्प्रदायिक दर्शनों ने मोक्ष की स्थिति के अनेकानेक विभेद किये परन्तु सामान्यतः प्रजभाषा तथा गुजराती दोनों भाषाओं के कवियों ने चार प्रकार की मुक्ति का निर्देश किया है—

सामोष्य, सालोभ्य, साहृष्य, सायुष्य।

## भक्ति

साधना एवं उपासना के अन्य मार्गों की अपेक्षा भक्तिमार्ग की श्रेष्ठता तथा महत्ता का प्रतिपादन वैष्णव चिन्ताधारा का मूल स्वर रहा है। गीता, भागवत, नारद भक्ति सूत्र, नारद पंचरात्र तथा शाङ्ख्य भक्ति सूत्र आदि ग्रन्थों द्वारा भक्ति को कम तथा योग से भी श्रेष्ठतर स्थान दिया गया है जिसके परिणाम स्वरूप समस्त वैष्णव काव्य भक्ति की व्यापक आधार भूमि पर विवक्षित हुआ। गुजराती, प्रजभाषा वृष्ण-काव्य भी इसी सत्य का समर्थन करता है। प्रायः सभी ग्रन्थों कवियों ने भक्ति के महत्त्व को स्वीकार ही

नहीं किया अपितु स्पष्ट और सशक्त शब्दों में उसका व्याख्यान एवं गुणगान भी किया है। ब्रजभाषा के कवि अधिकतर किसी न किसी भक्ति सम्प्रदाय में दीक्षित मिलते हैं। अतएव उनके लिए स्वाभाविक है कि वे भक्ति के यशमान वाक्य रचें परन्तु गुजराती के कवियों ने भी, जिनका सम्बन्ध किसी भक्ति सम्प्रदाय से स्पष्टतया परिलक्षित नहीं होता, भागवत आदि के आधार पर भक्ति की प्रशंसा में तथा उनके महत्त्व को व्यक्त करते हुए पर्याप्त परिमाण में वाक्य रचना की है जिसकी ओर वस्तु विश्लेषण के प्रसंग में निर्देश किया जा चुका है।

## भक्ति का मुख्य भाव

भक्ति का मूल आधार भाव सत्त्व माना गया है। भावों की कोई सीमा नहीं निर्धारित की जा सकती अतएव भवन और भजनीय के बीच के सम्बन्धों को भी सीमित नहीं किया जा सकता। फिर भी जिस प्रकार ससार में मानव प्रेम के चार मुख्य रूप, दास्य, सख्य, वात्सल्य तथा माधुर्य मिलते हैं उसी प्रकार भक्ति में भी इन्हीं को मुख्य भावों के रूप में स्वीकार किया गया है। दास्य सख्य का समावेश नवधा भक्ति में 'दास्य सख्यमात्मनिवेदन' कह कर सातवें तथा आठवें प्रकार के रूप में प्राप्त होता है। नारदभक्तिमुद्र में द्वादश आसक्तियों में उन चारों भावों को सख्यासक्ति, वात्सल्यासक्ति, दास्यासक्ति तथा वातासक्ति के रूप में ग्रहण किया है। शेष सात आसक्तियाँ इन मूल भावासक्तियों की सहगामिनी ही हैं। विरोधिनी नहीं। श्रीहरिभक्तिरसामृतसिन्धु में रामानुजा भक्ति के कामरूपा तथा सम्बन्ध रूपा को भेद करके और पुनः सम्बन्धरूप के अन्तर्गत उपभेद करके उक्त सभी मुख्य भावों को भक्ति के अन्तर्गत स्थापित किया गया है।

इन चारों भावों में अतर्भाव का एक क्रम निर्धारित किया जाता है जिसके अनुसार प्रत्येक भाव में उसके पूर्ववर्ती भाव या भावों का अन्तर्भाव हो जाता है जैसे सख्य में दास्य का वात्सल्य में दास्य, सख्य दोनों का और माधुर्य में दास्य, सख्य, वात्सल्य तीनों का।

## भक्ति पथ में सत्संग और नाम-कीर्तन की विशेष महत्ता

ये तो भक्त कवियों ने भक्ति से सम्बन्धित सभी वस्तुओं के महत्त्व को स्वीकार किया है परन्तु सत्संग तथा नाम-कीर्तन को विशेष महत्ता दी गयी है। सत्संग—भक्ति की उत्पत्ति एवं विकास के लिए अनुबल वातावरण उपस्थित करने वाला अद्वितीय साधन माना गया और बहुधा सत्संग और साधु को उसके पर्याय रूप में ग्रहण किया गया है। नाम कीर्तन अथवा नाम-स्मरण को भक्ति के अन्तर्गत साधनों में इसलिए सर्वाधिक महत्त्व दिया गया क्योंकि भक्त को भगवान का परिचय नाम के ही आधार पर प्राप्त हो पाता है।

## वैष्णव धर्म के इतिहास एवं विकास की संक्षिप्त रूपरेखा

वैष्णव धर्म के उद्भव विकास और समग्र इतिहास के विविध पक्षों से सम्बद्ध अग्नेजी हिन्दी तथा अन्य भारतीय भाषाओं में प्रयुक्त वाक्य हो चुका है। संस्कृत के आद्य तथा लौकिक दोनों प्रकार के मूल ग्रन्थों का अनुशीलन करके निगमाग्र तथा इतर स्रोतों से प्राप्त सामग्री, जो उत्तरोत्तर उपलब्ध और विवक्षित होती रही है, किसी भी मनीषी के आगे एक चुनौती बनकर सामने आती है। वैष्णव साहित्य और उस पर आधारित शोध ग्रन्थों की सूची इतनी विद्याल सिद्ध होगी कि उसके परिचयात्मक विवरण के लिये पूरा ग्रन्थ

अपेक्षित लगेगा, जिनमे पूर्व प्रयत्नों का समावेश हो तथा आगामी सम्भावनाओं का भी निर्देशन हो। मेरे सामने ऐसी कल्पना साकार रूप में प्रस्तुत नहीं हुई है। विष्णु शब्द स्वयं ही विस्तार और विराटता का द्योतक है अतः 'हरि अनन्त हरि क्या अनन्त' का सहारा लेकर मैं अनुग्रहात्मक एक लघु रूपरेखा नीचे दे रहा हूँ।

- वेदों में विष्णु और उनके अवतार का मूल आधार, पुराणों में दशावतारों और २४ अवतारों की विविध सूचियाँ और उनका नाम, रूप, लीलाधामपरक निरूपण।
- वैदिक उपासना का भक्ति में रूपान्तरण।
- शैव स्रोत का वैष्णव स्रोत से सह-सम्बन्ध तथा अयो-याश्रित प्रभाव।
- विरोध या समाहार।
- पाचरात्र संहिताओं की भिन्न धारा का उद्भव।
- वेदोत्तर धारा में यज्ञ के कमवाण्डपरक रूप का विरोध।
- विभिन्न उपनिषदों के सार रूप में श्रीमद्भागवत गीता का उद्भव।
- नारायण और वासुदेव का एकीकरण।
- पाचरात्र अथवा भागवत सम्प्रदाय का विष्णुपूजा के रूप में उद्भव और विकास।
- व्यूहवाद तथा अवतारवाद का अन्तर और अन्तर्भाव।
- विभिन्न पुराणों रामायण तथा महाभारत के आख्यानो, उपाख्यानो में राम और कृष्ण की वरीयता।
- विष्णु के चतुर्भुज रूप से अनन्तबाहु रूप की बहुविध कल्पना और कला एवं शिल्प तथा साहित्य में अवतारणा।
- यामुनाचाय आदि से समर्थित दक्षिण के आलवार भक्तों की विचारधारा और उनका प्रबोधन।
- लीलातरंग का आविर्भाव।
- वैष्णव पुराणों में—विष्णु पुराण, हरिवंश पुराण, और श्रीमद्भागवत पुराण की विशेष स्थिति।
- विभिन्न वैष्णव कवियों के पद, संगीत साधना और उनकी गायन-प्रणाली।
- गीता के कृष्ण से हरिवंश का बालचरित सम्बद्ध या असम्बद्ध, विभिन्न मत और वाद विवाद के अनेक सन्दर्भ।
- राम और कृष्ण के पौराणिक आख्यानो में भूयवश और चन्द्रवश के इतिहास की सम्भावना महत्ता और सूक्ष्म अवेषण की दिशाएँ।
- विष्णु का स्वरूप विकास और राम और कृष्ण की ब्रह्म-रूप में अवधारणा।
- राम और कृष्ण के अनादि अनन्त रूपों पर आधारित लीला विस्तार और उनका लोक मणलकारी रमात्मक स्वरूप।
- दृश्य-काव्य और श्रव्य काव्य के विभिन्न रूपों में विविध विधाओं के अतगत नयी सम्भावनाओं, समस्याओं और कल्पनाओं का रचनात्मक विस्तार।
- श्रीकृष्ण के साथ श्रीराधा का एकात्म भाव।
- राक्षस-शिव के समान राधा कृष्ण और सीता-राम का द्वैता द्वैती स्वरूप।
- अद्वैत की सिद्धि और चरम आनन्द के साथ चरम पूर्णता का अनुभवात्मक साधनापरक निरूपण।
- भक्ति के विभिन्न सम्प्रदाय, विभिन्न भाव।
- नवधा के विभिन्न स्वरूप।

- शाङ्ख्यभक्तिसूत्र, नारदभक्तिसूत्र जैसे विभिन्न भक्ति-सूत्रों का तुलनात्मक अनुशीलन और एकादश आसक्तियों में उनका निर्वाह ।
- भक्ति के विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदाय-रामानुज सम्प्रदाय (विशिष्टा द्वैत परक), निम्बाक सम्प्रदाय (द्वैताद्वैतपरक), मध्व सम्प्रदाय (द्वैत परक), रुद्र-सम्प्रदाय अथवा वल्लभ सम्प्रदाय (शुद्धाद्वैत परक), चैतन्य सम्प्रदाय (अचिन्त्य भेदा-भेद परक)
- विभिन्न वैष्णव स्तोत्र, विष्णु सहस्रनाम—जैसे महिमा परक, ग्रन्थ और नाम जप के लिए विभिन्न नामों की महत्ता ।
- जैसे हरि शब्द में सबका समावेश वैसे ही राम और कृष्ण शब्दों में सबका अन्तर्भाव ।
- मूर्तियों, मंदिरों, तीर्थों तथा, यात्राओं का माहात्म्य धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष और भक्ति के उत्तरोत्तर श्रेष्ठ स्वरूप का विकास ।
- दशधा-भक्ति अथवा प्रेमाभक्ति सर्वोपरि ।
- राधा कहीं भक्ति का रहस्यात्मक स्वरूप, कहीं ब्रह्म की ह्लादिनी शक्ति ।
- वृंदावनीय भक्ति के नवोदित सम्प्रदाय—हरिदासीय सम्प्रदाय, राधावल्लभ सम्प्रदाय ।
- महाराष्ट्र में वारकरी-सम्प्रदाय तथा गुजरात में स्वामीनारायण-सम्प्रदाय आदि ।
- पू्व सम्प्रदायों तथा नवोदित सम्प्रदायों के दार्शनिक प्रवक्तृ एवं अनुयायी भवत ।
- साधना के स्वरूप, उपासना-विग्रह और विभिन्न केन्द्रों का सख्यात्मक विस्तार ।
- शांकर अद्वैत की प्रक्रिया, भक्ति सम्प्रदायों की धार्मिक, सामाजिक एवं सांस्कृतिक पृष्ठभूमि ।
- 'सत्' शब्द और 'भक्त' शब्द में एवात्मता और अन्तर ।
- भक्ति सम्प्रदायों का सन्त सम्प्रदायों से विलगाव ।
- वैदिक, अवैदिक धारा के विचार से विचार-भेद ।
- 'सत्' शब्द का तुलसी, कबीर जैसे कवियों द्वारा समान प्रयोग ।
- भक्ति के उत्तरी और दक्षिणी विकासक्रम का तुलनात्मक अनुशीलन ।
- वैष्णव भक्ति का उत्तर से दक्षिण और दक्षिण से उत्तर में आदान-प्रदान, इसी प्रकार पू्व और पश्चिम में भी वैष्णव धर्म का चतुर्दिक विकास, प्राचीन, मध्यकालीन एवं आधुनिक काल में विश्वव्यापी प्रभाव ।
- नयी चेतना का उदय ।
- तिलक के गीता पर आधारित गांधीवाद वैष्णवता का पुनर्जागरण ।
- 'हरिजन' शब्द की नयी व्याख्या और सांस्कृतिक महत्ता अस्पृश्यों और अधूतों को हिन्दू धर्म में सहज स्वीकार, वर्ण व्यवस्था तथा क्षेत्रीय भेद से ऊपर वैष्णवता का दास्यत्व ।
- वैष्णवता, मानवता का पर्याय ।



## बौद्ध-दर्शन : अवदान साहित्य और दिव्यावदान

डॉ० श्याम प्रकाश

‘अवदान’ क्या है ?

बौद्धेतर सस्कृत साहित्य में ‘अवदान’ शब्द का अर्थ है, पराक्रमपूर्ण कृत्य<sup>१</sup>। रघुवश के गमारहवें सर्ग के इक्कीसवें श्लोक में ‘अवदान’ शब्द प्राप्त होता है, जहाँ यह कहा गया है कि विश्वामित्र ने अपने शिष्य राम के अवदान (पराक्रम-पूर्ण कृत्य) से प्रसन्न होकर उन्हें एक अलौकिक शस्त्र प्रदान किया।<sup>२</sup> कुमार-सम्भव<sup>३</sup> में, एवं दण्डी दशकुमारचरित<sup>४</sup> में भी ‘अवदान’ शब्द इसी अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।

किन्तु बौद्ध सस्कृत साहित्य में ‘अवदान’ शब्द का प्रयोग किसी धार्मिक या नैतिक स्मरणीय, साहित्यिक या महत्त्वपूर्ण कर्म के अर्थ में हुआ है इस प्रकार का महत्त्वपूर्ण स्व-जीवनापण हो सकता है अथवा स्वर्ण-रत्न-पुष्पादि का दान अथवा स्तूप चैत्यादि का निर्माण।

अमरसिंह ने अमर कोश में ‘अवदान’ का अर्थ ‘कमवृत्तम्’ किया है।<sup>५</sup> इस को ‘अपदान’ का पाठांतर भी स्वीकार किया जाता है—अपदानमित्यपि पाठ।<sup>६</sup>

वस्तुतः अवदान क्याएँ इस तथ्य का प्रतिपादन करती हैं कि कृष्ण कर्मों का फल कृष्ण और शुक्ल कर्मों का फल शुक्ल होता है। अतः इनको कर्मकथा की भी सजा दी जा सकती है। इन कथाओं से यह ज्ञात होता है कि किस प्रकार एक जीवन के कर्म, भूत या भविष्य जीवन के कर्मों के साथ सम्बद्ध हैं। ये क्याएँ स्वयं भगवान् बुद्ध के द्वारा कथित होने के कारण बुद्ध-वचन के समान प्रामाणिक मानी जाती हैं तथा बुद्ध-वचन के नाम से भी अभिहित की जाती हैं।

जातको के समान, अवदान भी एक प्रकार के प्रवचन हैं। प्रायः अवदान के प्रारम्भ में यह रहता है कि कहा (किस स्थान पर) और किस अवसर पर भगवान् बुद्ध ने भूतकाल की कथा कही और अतः भगवान् बुद्ध इस कथा से अपने नैतिक सिद्धांत का निष्कर्ष निकालते हैं। अतएव एक अवदान में एक प्रस्तुत कथा भूतकथा और तदन्तर नैतिक-सिद्धांत का संग्रह रहता है।

जातको में कथा का नायक कोई बोधिसत्त्व अवश्य होता है। इस आधार पर यदि भूतकथा का नायक बोधिसत्त्व हो, तो अवदान को भी जातक द्वारा अभिहित किया जा सकता है।

१ नैश्चैतन्मम मन्त्रवर्णमुने प्रापदस्त्रभवदानतोपिज्ञात।

ज्योतिरमननिपाति भास्करात्सूयकात् इव ताडकात्तन ॥

२ विश्वावसुप्राग्रहरे प्रवीणे सङ्गीयमानत्रिपुरावदान।

अश्वानमध्वालिङ्गारलङ्घ्यस्तारारामिवलण्डघारी ॥ (कुमारसम्भवम्, ७५८)

३ दशकुमारचरितम् उत्तरखण्ड द्वितीय उच्छ्वासत्।

४ अमरकोश, द्वितीय घण्ट, सक्तीय वग।

कुछ अवदानों में अतीत जन्म की कथा होती है, जिसका फल प्रत्युत्पन्न काल में मिला। विन्तु कुछ ऐसे भी विशिष्ट प्रकार के अवदान हैं, जिनमें अतीत की कथा नहीं प्राप्त होती। ये अवदान 'व्याकरण' के रूप में हैं, जिनमें भगवान् बुद्ध ने एक भूतकथा के बजाय प्रत्युत्पन्न की कथा वर्णित कर अनागत फल (भविष्यत) का व्याकरण किया है।

प्रत्येक अवदान कथा के अन्त में, साधारणतः यह सिद्ध किया गया है कि शुक्ल कर्म का शुक्ल-फल, कृष्ण-कर्म का कृष्ण और व्यामिश्र का व्यामिश्र फल होता है।

इस प्रकार अवदान—कथाएँ कर्म प्राबल्य या कर्म फल को अभिव्यक्त करने के उद्देश्य से लिखी गई प्रतीत होती हैं।

बौद्धों के संस्कृत निविष्ट धम्मग्रन्थ बारह विभागों में विभाजित है—

सूत्र गेय व्याकरण गायोदानावदानकम् ।

इतिवृत्तक निदान धर्म्युत्थ च सजातकम् ।

उपदेशावमुत्तो धर्मो द्वादशाङ्गमिव ध्वज ॥

इन द्वादशांगों में बुद्ध के धर्मोपदेश निहित हैं—'द्वादशधम्मप्रवचनानि'। इन में 'अवदान छठा अंग है।

### अवदान-साहित्य में 'दिव्यावदान'

अवदान साहित्य में सम्भवतः 'अवदान शतक' सर्व प्राचीन है। 'दिव्यावदान' इस से कुछ समय के बाद का संकलन है। 'दिव्यावदान' जैसा इस के नाम से ही प्रकट होता है, दिव्य अवदानों का संकलन है। ये अवदान बौद्धों के धम्मप्रधान-विनय, दीर्घागम, मध्यमागम, सयुक्तागम आदि में यत्र तत्र बिखरे हुए थे जिनका एकत्र संकलन युवा भिक्षुओं के लाभ को दृष्टि में रखते हुए किया गया प्रतीत होता है। अवदान की कथाएँ ('विनय') से ली गई हैं जो कई सूत्रों से।

अवदान-साहित्य की कुछ अपनी विशेषताएँ हैं, जिनमें से एक है उनका समान उद्धरण अर्थात् ऐसे स्थलों की उपलब्धि जहाँ एक ही शब्द या एक ही (समान) वाक्य प्रयुक्त हुए हैं। ऐसे समान उद्धरण अवदान शतक के प्रत्येक अवदान में अपने पूर्ण स्वरूप में प्राप्त होते हैं, परन्तु 'दिव्यावदान' में इन उद्धरणों की प्राप्ति, कभी पूर्ण रूप में, कभी विस्तार के साथ और कभी संक्षिप्त रूप में 'पूर्ववत् यावत्' के साथ होती है।

इसी प्रकार बुद्धस्मृति (महाहास्य) का वर्णन एक दो वाक्य में ही नहीं एक दो पृष्ठ तक एक से ही शब्दों में अनेक स्थलों पर प्राप्त होता है<sup>१</sup>। तथागत सम्यक सम्बुद्ध किसी भविष्यत का व्याकरण करने से पूर्व स्मृति का उपदेश करते हैं। जिस समय भगवान् बुद्ध मुस्कराते हैं, उस समय उनके मुख से नील, पीत, लोहित और अवदान वर्ण की किरणें निकलती हैं। इनमें से कुछ किरणें अथ लोक (नरक) में और कुछ ऊपर देवलोक में जाती हैं। अनेक सहस्र लोकों का भ्रमण कर ये किरणें पुनः भगवान् बुद्ध के पास लौट आती हैं और व्याकरण नियमानुसार उनके शरीर के विभिन्न अंगों में अन्तर्हित हो जाती हैं।

१ (हरिभद्र आलोक, बौद्धासत्करण, पृ० २५) डा० पी० एल० बेंड सम्पादित 'दिव्यावदान' की प्रस्तावना, पृ० १७

२ ब्राह्मणदारिकावदान, पृ० ४१-४२, अशोकवर्णावदान, पृ० ८६,

ज्योतिष्कावदान, पृ० १६३-६४, पाशुपदावदान, पृष्ठ २३०-३१।

‘दिव्यावदान’ के अधिकतर अवदानों की समाप्ति इन शब्दों के साथ हुई है—

‘इदमबोधदमगयान । आत्मनसस्ते भिक्षयो भगवतो भावितमभ्येतान् ॥

कई अवदानों के अंत में भगवान् बुद्ध ने भिक्षुओं को अपने इस नैतिक आदर्श की शिक्षा दी है—

‘इति हि भिक्षव एकातकृष्णानां कमणामेकातकृष्णो,

विपाक, एकातमुबलानां कमणामेकातमुबलो विपाक,

व्यतिमिथ्याणां व्यतिमिथ । तस्मात् तर्हि भिक्षव एकात-

कृष्णाति कर्माभ्यपात्य व्यतिमिथ्याणि च, एकातमुबले-

धेव कमस्वाभोग करणीय । इत्येव यो भिक्षव शिक्षितव्यम् ।’

‘दिव्यावदान’ के अवदानों की भाषा-शैली पृथक् पृथक् है । कुछ अवदान अधपाणिनीय संस्कृत शैली में जैसे ‘चन्द्रप्रभवोदिसत्त्वचर्यावदान’ और कुछ शुद्ध पाणिनीय संस्कृत शैली में जैसे ‘मैत्रकन्यकावदान’ लिखे गये हैं । ‘मैत्रकन्यकावदान’ में विभिन्न प्रकार के छन्दों का प्रयोग, गद्य शैली में लिखे हुए लम्बे लम्बे वाक्यों से प्रतीत होता है कि इसका प्रणयन किसी लौकिक संस्कृत के निष्णात् पण्डित की लेखनी द्वारा हुआ है । इस अवदान के प्रारम्भ का अर्थ ‘मातृयपकारिण प्राणिन ’ और अवदान के अंत का ‘तत्किमिद-भुपतीतम्’ इन अशों की तुलना ‘जातकमाला’ के प्रारम्भ और अंत के अशों से करने पर यह निर्विवाद रूप से स्वीकार किया जा सकता है कि यह अवदान आयशूर कृत है ।

‘पाशुप्रदानावदान’ में वर्णित उपगुप्त और मार की कथा, पाणिनीय संस्कृत शैली के आदस पर लिखित और नाट्यगुण-परिप्लुत है । यह सम्पूर्ण कहानी इतनी नाटकीय है कि इसे एक बौद्ध-नाटक माना जा सकता है । यह अर्ध शब्दत कुमारलात की ‘कल्पनामण्डितिका’ से उद्धृत किया गया है ।

‘दिव्यावदान’ के अवदानों का सकलन बिना किसी आयोजन के किया गया प्रतीत होता है । एक ही सकलन ग्रंथ में हमें ‘तोरिकामहावदान’ की प्राप्ति इन्द्रब्राह्मणावदान’ की पुनरावृत्ति के रूप में होती है । अवदानों के सकलन में किसी विषय-क्रम के नियम की भी दृष्टि में नहीं रखा गया है । सघरक्षित की कहानी बिना किसी आवश्यकता के ही दो भागों में वर्णित की गई है और इन दो भागों के बीच में एक अन्य अवदान ‘नागकुमारावदान’ का समावेश कर दिया गया है ।

अवदान शतक की सहायता से अवदान मालाओं की रचना हुई, यथाकल्पद्रुमावदानमाला, अशोक वदानमाला, द्वाविंशत्यवदानमाला । अवदानों के अन्य सग्रह भद्रकल्यावदान और विचित्रकणिकावदान भी हैं । अंत में, क्षेमेन्द्र की अवदान कल्पलता का उल्लेख भी अवदान-साहित्य में आवश्यक है । इस ग्रंथ की समाप्ति १०५२ ई० में हुई । इसमें १०७ कथाएँ संग्रहीत हैं । क्षेमेन्द्र के पुत्र सोमेन्द्र ने इस ग्रंथ की भूमिका लिखी और साथ ही इसमें एक कथा और जोड़ दी । इसका नाम है ‘जीभूतवाहन-अवदान’ । इस प्रकार इस ग्रंथ में कथाओं की संख्या १०८ हो जाती है ।

### ‘दिव्यावदान’ के स्रोत

‘दिव्यावदान’ का सकलन विभिन्न स्रोतों से हुआ है । यद्यपि यह ठीक है कि इसके कुछ अंश मूलसर्वास्तिवादियों के विनय से उद्धृत किये गये हैं तथापि यह कहना उचित नहीं कि ये अवदान केवल

१ कोठिकर्णावदान, पृ० १४, पूर्णावदान, पृ० ३३, मैत्रेयावदान, पृ० ४०,

ब्राह्मणदारिकावदान, पृ० ४४, स्तुतिब्राह्मणावदान, पृ० ४६ इत्यादि ।

२ कोठिकर्णावदान, पृ० १४ पूर्णावदान, पृ० ३३, स्वागतावदान, पृ० ११९ इत्यादि ।

विनय के ही अंश हैं। इसकी कई कथाएँ 'विनय' की तो कई 'सूत्र' की अंग हैं। वस्तुतः इसके स्रोतों की जानकारी के लिए सामान्य रूप से सस्कृत में रचित सभी बौद्ध साहित्य का अन्वेषण करना पड़ेगा।

'प्रातिहायसूत्र' और 'दानाधिनामहायानसूत्र' महायान पथ के पुराने सूत्रों के अवशेष हैं। इन दोनों के शीघ्र में 'सूत्र' शब्द भी प्राप्त होता है। 'नगरावलम्बिकावदान', 'भेदकगृहपतिविभूतिपरिच्छेद', 'मेण्डकावदान', 'सुघनकुमारावदान', 'तोमिकामहावदान' का अंश गिलगिट की पाण्डुलिपियों में प्राप्त होता है। 'माघातावदान' अंश विनयवस्तु से तथा अंश मध्यमागम से उद्धृत है। 'पाशुप्रदानावदान' में वर्णित उपगुप्त की कथा का सचयन कुमारलता की 'कल्पनामण्डितिका' से हुआ है और अन्तिम अवदान 'मैत्रययवावदान' आयशूर की 'जातक-माला' से प्रभावित है।

## ग्रन्थकार

जैसा कि उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट होता है, 'दिव्यावदान' एक संकलित ग्रन्थ है और इसका सग्रह विभिन्न स्रोतों से किया गया है। अतएव यह किसी एक ग्रन्थकार की कृति नहीं प्रतीत होती। फिर भी अन्तिम अवदान पर पहुँचते ही वह प्राचीन पौराणिक शैली बदल जाती है और उसके स्थान पर शुद्ध एवं विदग्ध पाणिनीय सस्कृत शैली का दर्शन होता है, जिससे यह अनुमान होता है कि इस अवदान का संस्कार आयशूर द्वारा किया गया है। अतएव, सम्भवतः यही प्रतीत होता है कि सम्पूर्ण ग्रन्थ आयशूर के द्वारा सग्रहीत किया गया होगा।

## 'दिव्यावदान' का काल-निर्णय

'दिव्यावदान' की सामग्री बहुत कुछ मूल-सर्वास्तिवादियों के 'विनय वस्तु' और कुमारलता की 'कल्पनामण्डितिका' से प्राप्त हुई है। गिलगिट पाण्डुलिपियों के विनय-वस्तु में 'द्विसावदान' के अनेक अवदान पूर्णतः या अंशतः प्राप्त होते हैं। उदाहरणार्थ 'माघातावदान' अंशतः 'विनय वस्तु' से तथा अंशतः 'मध्यमागम' से लिया गया है। 'सुघनकुमारावदान', 'स्तुतिब्राह्मणावदान' आदि 'विनय वस्तु' से शब्दशः उद्धृत किए गए हैं। इस प्रकार जब 'दिव्यावदान' का संकलन विविध स्रोतों से किया गया है, तब यह निश्चित है कि इस ग्रन्थ के भिन्न-भिन्न अंशों की रचना भी भिन्न भिन्न समय में हुई।

डा० एम० बिन्टरनिटज की यह भायता है कि इसका कई अंश निश्चित रूप से ख्रिस्तोत्तर तृतीय शताब्दी के पूर्व लिखे गए हैं। किन्तु सम्पूर्ण सग्रह चौथी शताब्दी से बहुत पूर्व का नहीं हो सकता। क्योंकि असोक के उत्तराधिकारी ही नहीं, शुगवश के पुष्यमित्र तन के राजाओं (लगभग ई० पू० १७८) का उल्लेख इस ग्रन्थ में प्राप्त होता होता है। 'दीनार' शब्द का प्रयोग भी अनेक बार हुआ है। एक बात और ध्यान देने की यह है, जैसा कि ऊपर निर्दिष्ट किया जा चुका है कि इस ग्रन्थ के संकलन कर्त्ता ने 'कल्पनामण्डितिका' से कुछ सामग्री का चयन किया है। अतः यह समीचीन प्रतीत होता है कि कनिष्क के बहुत समय बाद उत्पन्न हुए 'कल्पनामण्डितिका' के लेखक कुमारलता के पश्चात् पर्याप्त काल का व्यवधान हो, जिसमें 'दिव्यावदान' का संकलन कर्त्ता उसकी कृति की सामग्री का उपयोग कर सके। ये सब तथ्य इससे काल को लगभग ३५० ई० तक पहुँचा देते हैं।

पुन 'शाङ्खल्यविदान' का अनुवाद चीनी भाषा में टिप्पू जा टू के द्वारा २६५ ई० में हुआ प्राप्त होता है, जिसका चीनी नाम 'शो ताऊ कीन विंग' था। इससे यह प्रतीत होता है कि इस ग्रन्थ का प्रस्तुत रूप से बवलन रिब्रस्तोत्तर २०० और ३५० के मध्य हुआ होगा।

## ‘दिव्यावदान’ का साहित्यिक मूल्यांकन

‘दिव्यावदान’ में अनेक ऐसे साहित्यिक तत्त्व भी उपलब्ध होते हैं, जिनका पृथक् अध्ययन किया जा सकता है।

‘पाशुप्रदानावदान’ में उपगुप्त और मार की कथा इतने नाटकीय ढंग से वर्णित हुई है कि यह तत्कालीन नाट्य शास्त्र के विकास का ज्ञान कराती है। स्थविर उपगुप्त मार से भगवान् के रूपकाय को दिखलाने के लिए कहते हैं। वह इस शत पर भगवान् के रूपकाय को दिखलाने के लिए तत्पर होता है कि वह (स्थविर उपगुप्त) उसे उस रूप में देखकर प्रणाम न करें। मार अपने रूप को अलङ्कृत कर व्यामप्रमामण्डलमण्डित असेवनक दशन भगवान् बुद्ध का रूप धारण कर उपगुप्त के सामने आता है। वह भगवान् बुद्ध के उस कमनीय एवं गंभीर रूप का दर्शन कर उह प्रणाम करते हैं। इस पर मार कहता है कि आपने मेरे नियम का उल्लंघन कर दिया। परन्तु उपगुप्त कहते हैं कि मैंने तो भगवान् को प्रणाम किया, तुम को नहीं?। तदनन्तर मार उपगुप्त को अभ्यर्चना कर वहाँ से चला जाता है।

‘मैत्रकायवावदान’ की भाषा शैली प्राज्ञल है। उसमें दोष समासों का प्रयोग हुआ है। छन्दों के अनेक प्रकार प्रयुक्त हुए हैं। यह पाणिनीय संहिता में लिखा हुआ एक सुन्दर अवदान है। ‘कुणालावदान’ में कुणाल की कारुणिक कथा का वर्णन किया गया है।

अज कवियों ने भी ‘दिव्यावदान’ से अपनी कविता के भाव ग्रहण किए हैं। कालिदास के ‘विक्रमोदशीय’ के चतुर्थ अंक में पुरुरवा का उवशी के लिए विलाप उसी प्रकार से वर्णित हुआ है, जिस प्रकार से हमें ‘सुधनकुमारावदान’ में सुधन के द्वारा मनोहरा के लिए किया गया विलाप मिलता है।●

१ दी संहिता बुद्धिस्ट लिटरेचर आफ नेपाल—राजेन्द्र लाल मिश्र

२ पाशुप्रदानावदान, पृ० २२८।

३ दिव्यावदान में संहिता का स्वरूप—डा० श्याम प्रकाश, पृ० १४

## जैन दर्शन : स्यादुवाद या अनेकान्तवाद

गणेश ललवानौ

तत्त्वाय सूत्र में कहा गया है—उत्पादव्ययधौव्ययुक्त सत् । अर्थात् जिसमें उत्पत्ति (उत्पाद), विनाश (व्यय) एवं स्थिति (धौव्य) है वह सत् है । इसका तात्पर्य यह हुआ कि हर पदार्थ में उत्पाद, विनाश और स्थिति का काय एक साथ चल रहा है । पदार्थ का जो अंश ध्रुव है वह द्रव्य है, जो अस्थिर है वह पर्याय । पदार्थ द्रव्य रूप में नित्य है, पर्याय रूप में अनित्य । परंतु द्रव्य और पर्याय सवया पूर्ण भिन्न नहीं हैं, अभिन्न भी हैं । अतः हर एक द्रव्य में अनेक धर्म हैं । पदार्थ के इन परस्पर विरोधी धर्मों को भिन्न भिन्न अपेक्षा से स्वीकार करना ही स्यादवाद है । स्यादवाद के स्यात् शब्द का अर्थ है कश्चित् या किसी अपेक्षा से । उदाहरण स्वरूप एक ही व्यक्ति पिता, पुत्र, मामा, भानजा विभिन्न रूपों में सम्मुख आता है । वह अपने पुत्र की अपेक्षा से पिता, स्वयं के पिता की अपेक्षा से पुत्र, भानजे की अपेक्षा से मामा और मामा की अपेक्षा से स्वयं भानजा होता है । इसी प्रकार जीव आत्मा की अपेक्षा से नित्य, शरीर की अपेक्षा से अनित्य होता है । घट की ही लीजिए—वह नित्य भी है, अनित्य भी । घट रूप में वह अनित्य है, किंतु मृत्तिका के रूप में नित्य है । कारण मृत्तिका के परमाणु किसी न किसी रूप में सदैव ही रहेंगे । अतः वस्तु को किसी एक धर्म को एकांत या निश्चयात्मक रूप प्रतिपन्न करने से वह सत्य नहीं हो सकता । यदि हम वहाँ वह केवल पिता है तो यह प्रतिपादन सत्य नहीं हो सकता ।

जैन दर्शन कहता है वस्तु के अनंत धर्म होने पर भी सप्तभगी के द्वारा पदार्थ का सर्वांगीण ज्ञान देना सम्भव है । सप्तभगी का सामान्य अर्थ है विचार धारा के सात प्रकार किसी एक वस्तु के अस्तित्वविधि धर्म के विषय में जिज्ञासा उपस्थित होने पर विरोधशून्य एवं प्रत्यक्षादि प्रमाणों से निर्विधिरूपेण पृथक्-पृथक् या सम्मिलित रूप में विधि एवं निषेध की पर्यालोचना कर आपेक्षिकता से जो सात प्रकार का वचन विचार किया जाता है उसे सप्तभगी कहते हैं । क्योंकि इस प्रकार के वचन विचार सात ही होंगे । किसी वस्तु को एक धर्म का प्रतिपादन करते समय यह ध्यान रखना आवश्यक है कि उस वस्तु की अन्य सम्भावनाएँ लुप्त न हो जाएँ । यथा घट द्रव्य का नित्यत्व धर्म व्यक्त करने के लिए 'स्यात् घट नित्य', 'घट कश्चित नित्य' या किसी अपेक्षा से घट नित्य है' इस प्रकार वचन विचार करना चाहिए । क्योंकि ऐसे वाक्य प्रयोग से घट अनित्य भी हो सकता है इसकी सम्भावना रह जाती है । वैसे स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वनाल एवं स्वभाव की अपेक्षा से घट वस्तु का अस्तित्व है किंतु अन्य द्रव्य घटादि की अपेक्षा से घट का अस्तित्व नहीं है ।

उक्त सात प्रकार के वचन विचार इस प्रकार हैं —

- १ स्यात् अस्ति—यह विधि कल्पना से प्रथम भग है ।
- २ स्यात् नास्ति—यह निषेध कल्पना से द्वितीय भग है ।
- ३ स्यात् अस्ति नास्ति च—यह विधि निषेध कल्पना का तृतीय भग है ।

४ स्यात् अवक्तव्य—यह एक साथ विधि निषेध कल्पना वा चतुर्थ भग है ।

५ स्यात् अस्ति अवक्तव्यश्च—विधि कल्पना एव एक साथ विधि-निषेध कल्पना वा पाचवाँ भग है ।

६ स्यात् नास्ति अवक्तव्यश्च—निषेध कल्पना एव एन साथ विधि निषेध कल्पना वा छठा भग है ।

७ स्यात् अस्ति नास्ति अवक्तव्यश्च—यह अनुक्रमण म विधि-निषेध कल्पना एव एण साथ विधि निषेध कल्पना वा सातवाँ भग है ।

जीव शब्द पर इस सप्तमगी का प्रयोग इस भाँति होगा

१ जीव किसी अपेक्षा से नित्य है—इस वाक्य में जीव किसी अन्य अपेक्षा से अनित्य भी है इसकी सम्भावना रह जाती है ।

२ जीव किसी अपेक्षा से अनित्य है—इस वाक्य में जीव किसी से नित्य भी है यह सम्भावना रह जाती है ।

३ जीव किसी अपेक्षा से नित्य एव अनित्य उभय प्रकार है ।

४ जीव किसी अपेक्षा से अवक्तव्य है—जीव के नित्यत्व एव अनित्यत्व धर्म को एक साथ प्रतिपादन करने की इच्छा करने पर उसे किसी शब्द से प्रकाश करना सम्भव नहीं है । अतः अवक्तव्य कहा गया ।

५ जीव किसी अपेक्षा से नित्य एव अवक्तव्य है—इस भग से जीव का नित्यत्व एव नित्यानित्यत्व एक साथ प्रतिपादित किया गया है ।

६ जीव किसी अपेक्षा से अनित्य एव अवक्तव्य है—इस भग में जीव के अनित्यत्व एव नित्यानित्यत्व स्वभाव का एक साथ प्रतिपादन किया गया है ।

७ जीव किसी अपेक्षा से नित्य अनित्य एव अवक्तव्य है—इस भग में जीव के नित्यत्व और अनित्यत्व सहित एक साथ नित्यानित्यत्व स्वभाव की बात कही गयी है ।

इस प्रकार सात भग के अतिरिक्त आठवाँ भग नहीं हो सकता । जिस प्रकार जीव पर सात भगों का प्रयोग किया गया उसी प्रकार अन्य वस्तुओं पर भी इसका प्रयोग किया जा सकता है ।

स्याद्वाद मग्यवाद नहीं है जैसा कि स्याद्वाद के विरोधी कहते हैं । सग्यवाद तो उसे कहते हैं जिससे कोई तथ्य निर्णय नहीं हो सकता । जैसे कि अन्धकार में रस्सी को देखकर यह रज्जु है या सप यह निगम नहीं होता । परन्तु स्याद्वाद ऐसा नहीं है । स्याद्वाद इससे विपरीत भिन्न भिन्न दृष्टियों से एक ही वस्तु के विभिन्न गुण प्रकट कर उसको पूर्ण रूपेण प्रकाशित करता है ।

यह तो निर्विवाद सत्य है कि भारतीय स्रष्टृति को जैन धर्म की जो मजसे बड़ी देन है वह है स्याद्वाद या अनेकतवाद । कुछ लोगो का कथन है कि स्याद्वाद के अनुरूप चिन्तन प्रणाली प्राचीन उपनिषद् एव प्राचीन बौद्ध ग्रन्थों में पायी जाती है । किन्तु सत्य तो यह है कि इस स्याद्वाद को व्यावहारिक एव तत्त्व सगत रूप देने का श्रेय जैनाचार्यों को ही है । उन्होंने अपनी असाधारण चिन्तनशीलता एव मेधा से इसे पुष्ट किया है । वे यह पूर्णतः समझ गये कि वस्तु में मात्र एक धर्म का आरोपण करने से उसका सही निरूपण नहीं हो सकता । क्योंकि वस्तु में विभिन्न धर्मों का समावेश देला जाता है । जो एक दृष्टि से नित्य है वही अन्य दृष्टि से अनित्य । जिस प्रकार मैं एक दृष्टि से जीव को नित्य कह सकता हूँ ठीक उसी प्रकार दूसरा दूसरी दृष्टि से अनित्य भी कह सकता है । परन्तु भ्रातः जिस भाँति मुझे नहीं कहा जा सकता उसी प्रकार उसे भी नहीं कहा जा सकता । लेकिन यह तो कहना ही होगा कि हम दोनों

में से कोई पूर्ण सत्य के निष्कट नहीं है। पूर्ण सत्य तो तब प्रकट होगा जब कि उस वस्तु पर विभिन्न दृष्टि कोणों से तुलनात्मक पद्धति या अपेक्षा दृष्टि से विचार किया जाएगा।

इस स्याद्वाद या अनेकांतवाद का जैन धर्म के साथ इतना घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है कि लोग जैन दर्शन को ही अनेकांत दर्शन कहने लग गए। और यह भी समझ लिया कि अनेकांत दर्शन का खण्डन ही जैन दर्शन का खण्डन है। अतः दार्शनिक-प्रवर शंकराचार्य से लेकर करीब करीब सभी जैनोत्तर दार्शनिकों ने स्याद्वाद या अनेकांतवाद का खण्डन करने का प्रयत्न किया। पर वे खण्डन कर न सके। करते भी कैसे? स्याद्वाद प्रतिष्ठित है व्यवहार की सुदृढ़ भूमि पर।

शंकराचार्य कहते हैं एक ही वस्तु सद्-असद् दोनों नहीं हो सकती। ब्रह्मसूत्र के 'नैकस्मिन्नसम्भवात्' की व्याख्या करते हुए ये कहते हैं कि स्याद्वाद के अनुसार एक ही वस्तु में सत्ता और असत्ता का समावेश असम्भव है। अतः स्याद्वाद निरयक्त है। परन्तु स्वप्रतिष्ठित अद्वैतवाद को प्रमाणित करने के लिए उन्होंने अनिर्वाच्या माया की सहायता से जगत प्रपञ्च का मिथ्यात्व निरूपण किया है। उनका कथन है 'जगज्जातं वस्तु माया प्रभूतं होने के कारण सत भी है असत भी है अतः अनिर्वाच्य है। क्योंकि माया का स्वरूप सद्-असद् होने के कारण अनिर्वाच्य है।' क्या ऐसा कहकर उन्होंने स्याद्वाद के 'अस्ति-नास्ति-अवक्तव्य' का प्रयोग नहीं किया? तभी तो महामहोपाध्याय डा० गंगानाथ झा, ऐतिहासिक रामकृष्ण गोपाल मङ्गलकर आदि विद्वानों ने शंकराचार्य इतने स्याद्वाद खण्डन के प्रयास को मात्र पटथम कहा है। इतना ही नहीं समग्र तत्त्ववाद में न्याय वैशेषिक बौद्ध मतादि के खण्डन में शंकराचार्य ने जिस युक्ति प्रणाली का अवलम्बन किया है वह जैनाचार्यों के स्याद्वाद चिन्तन के अनुरूप है।

इसी प्रकार 'मायादि के स्याद्वाद के प्रमाणा' को अस्वीकार करने पर भी स्याद्वाद का जो फल है वह उनमें स्पष्ट दिताई पड़ता है। उपाधि भेद से एक ही वस्तु में विभिन्न धर्मों का समावेश नैयायिक-गण मानते हैं। कहते हैं परमाणु नित्य होने पर भी परमाणु समष्टि अनित्य है। साध्यकार पुरुष को मुक्त अससारी मानते हुए भी प्रकृति सम्पन्न में उसे बद्ध अंगीकार करते हैं। वैदिकगण ब्रह्म को निगुण उपासनातीत कहते हुए सगुण रूप में उसीका उपास्यत्व स्वीकार करते हैं। अतः यह प्रत्यक्ष सत्य है कि साम्प्रदायिक दृष्टि दोष से ये स्याद्वाद को भले ही नहीं माने पर अपने अपने स्वमत की प्रतिष्ठा में इस स्याद्वाद का ही प्रामाण्य स्वीकार करते हैं। क्योंकि जगत का स्वरूप वास्तव में प्रहेलिकामय है। किसी भी वस्तु के लिए एकान्त रूप में न यही कहा जा सकता है 'यह वही है'। न उसे एकांत नित्य कहा जा सकता है न एकांत अनित्य। न उसे एक कहा जा सकता है न अनेक। हर वस्तु अपने रूप में प्रतिनियत है भी, नहीं भी है। इसीलिए तो स्याद्वाद कहता है किसी वस्तु को किसी एक विशेषण में विशेषित मत करो। करने से ही भ्रम में पड़ोगे।

अरस्तू के नव शास्त्र में Law of Identity, Contradiction और Excluded Middle नामक तीन नियम हैं। इन नियमों का कार्य है भाव राज्य में सामंजस्य स्थापित करना। Law of Identity के अनुसार जिस वस्तु को जिस रूप में हम ग्रहण करते हैं उसी में ग्रहण करेंगे। इसका व्यतिक्रम नहीं होगा। जैसे A is A घट घट ही है। यह घट पुराना है या नया यह नहीं कहा जायगा। Law of Contradiction कहता है—एक वस्तु में दो विरोधी धर्म की कल्पना नहीं की जा सकती। A can not be both B and not-B घट मृत ससमान विशेष है भी, नहीं भी है यह नहीं कहा जा सकता। Law of Excluded Middle कहता है—कोई वस्तु द्विकोटि विनिमुक्त है यह नहीं कहा जा सकता। घट को या तो अस्ति कहो या नास्ति कहो, इसके अतिरिक्त और कुछ मत कहो किन्तु आजकल के पश्चात्त्य Pragmatic



- ४ स्यात् अवक्तव्य—यह एक साथ विधि निषेध कल्पना का चतुर्थ भग है ।  
 ५ स्यात् अस्ति अवक्तव्यश्च—विधि कल्पना एवं एक साथ विधि-निषेध कल्पना का पाचवां भग है ।  
 ६ स्यात् नास्ति अवक्तव्यश्च—निषेध कल्पना एवं एक साथ विधि-निषेध कल्पना का छठा भग है ।  
 ७ स्यात् अस्ति नास्ति अवक्तव्यश्च—यह अनुक्रमण में विधि-निषेध कल्पना एवं एक साथ विधि निषेध कल्पना का सातवां भग है ।

जीव शब्द पर इस सप्तभगी का प्रयोग इस भाति होगा

१ जीव किसी अपेक्षा से नित्य है—इस वाक्य में जीव किसी अन्य अपेक्षा से अनित्य भी है इसकी सम्भावना रह जाती है ।

२ जीव किसी अपेक्षा से अनित्य है—इस वाक्य में जीव किसी से नित्य भी है यह सम्भावना रह जाती है ।

३ जीव किसी अपेक्षा से नित्य एवं अनित्य उभय प्रकार है ।

४ जीव किसी अपेक्षा से अवक्तव्य है—जीव के नित्यत्व एवं अनित्यत्व धर्म को एक साथ प्रतिपादन करने की इच्छा करने पर उसे किसी शब्द से प्रकाश करना सम्भव नहीं है । अतः अवक्तव्य कहा गया ।

५ जीव किसी अपेक्षा से नित्य एवं अवक्तव्य है—इस भग से जीव का नित्यत्व एवं नित्यानित्यता एवं साथ प्रतिपादित किया गया है ।

६ जीव किसी अपेक्षा से अनित्य एवं अवक्तव्य है—इस भग में जीव के अनित्यत्व एवं नित्यत्व स्वभाव का एक साथ प्रतिपादन किया गया है ।

७ जीव किसी अपेक्षा से नित्य अनित्य एवं अवक्तव्य है—इस भग में जीव के नित्यत्व अनित्यत्व सहित एक साथ नित्यानित्यत्व स्वभाव की बात कही गयी है ।

इस प्रकार सात भग के अतिरिक्त आठवां भग नहीं हो सकता । जिस प्रकार जीव पर सातों का प्रयोग किया गया उसी प्रकार अन्य वस्तुओं पर भी इसका प्रयोग किया जा सकता है ।

स्याद्वाद सत्तायवाद नहीं है जैसा कि स्यादवाद के विरोधी कहते हैं । सत्तायवाद तो उ है जिससे कोई तथ्य निर्णीत नहीं हो सकता । जैसे कि अधिकार में रस्सी को देखकर यह रज्जु यह निम्न नहीं होता । परन्तु स्याद्वाद ऐसा नहीं है । स्यादवाद इसके विपरीत भिन्न भिन्न एक ही वस्तु के विभिन्न गुण प्रकट कर उसको पूर्ण रूपेण प्रकाशित करता है ।

यह तो निर्विवाद सत्य है कि भारतीय सभ्यता को जैन धर्म की जो सबसे बड़ी दान स्याद्वाद या अनेकतावाद । कुछ लोगो का कथन है कि स्याद्वाद के अनुरूप चिन्तन प्र उपनिषद् एवं प्राचीन बौद्ध ग्रन्थों में पायी जाती है । किन्तु सत्य तो यह है कि इस स्याद्वाद हारिण एवं तर्क समत रूप देने का श्रेय जैनार्थियों को ही है । उन्होंने अपनी असाधारण एवं मेधा से इन पुष्ट किया है । वे यह पूछन समझ गये थे कि वस्तु में मात्र एक धर्म का हो उगना गरी निरूपण नहीं हो सकता । क्योंकि वस्तु में विभिन्न धर्मों का समावेश देना एक दृष्टि में शक्य है वही अन्य दृष्टि में अनित्य । जिस प्रकार मैं एक दृष्टि से जीव का ही एक उगी प्रकार दूसरा दूसरी दृष्टि में अनित्य भी कह सकता है । पर ध्यात जिग क्या जा सकता उगी प्रकार उसे भी नहीं कहा जा सकता । केवल यह तो कहना है ।



---

संस्कृति

---

तकशास्त्रियों का मत है कि यह नियम परिणाम या परिवर्तनहीन भाव जगत् में ही सम्भव है, वास्तविक जगत् में नहीं। इसलिए Dr Schiller ने उनके 'Formal Logic' ग्रन्थ में अस्तु के मतवाद का खण्डन करते हुए कहा है कि यह नियम विचार का है या वस्तु का ? (Are they laws of thought or of things ?)

वास्तविक जगत् में हमारा सम्बन्ध वस्तु से ही है। एतदर्थ हमारी चिन्तन प्रणाली ऐसी होनी चाहिए जिससे वास्तविक जगत् एवं वस्तु समुदाय की प्रकृति का निर्णय किया जा सके। Dr Schiller जैसे प्रमुख आधुनिक पश्चात्य तर्कशास्त्रीगण भी स्याद्वाद की भाँति ही वस्तुप्रकृति की धारणा लेकर चिन्तन वस्तु निरपेक्ष तर्कशास्त्र Formal Logic का सत्कार करने के लिए कटिबद्ध हुये हैं। वे बहते हैं—अस्तु वक्षित एकांत स्वरूपता प्रकृति सिद्ध वस्तु जगत् में नहीं है। हर वस्तु नित्य भी है, परिणाम्य-मान भी है। वह अपना मूल स्वरूप अटूट रखते हुए भी परिवर्तन को आश्रय दिए जा रही है। उसमें Identity है तो Difference भी है। जैन दर्शन की भाषा में उत्पाद्-व्यय-ध्रौव्ययुक्त है। वह अस्ति भी है, नास्ति भी है, अवक्तव्य भी है। ●



---

संस्कृति

---



# भारतीय संगीतशास्त्र में निगम-आगम धारा का अनुप्रवेश

डॉ० प्रेमलता शर्मा

ओङ्कारपरमरमुक्षीमुपनिषदुद्यानकेलिकलकृष्ठीम् ।

आगमविपिनमयूरीमार्गमन्तविभावये गौरीम् ॥

## १ भूमिका

भारतीय संगीतशास्त्र में संगीत के अधिभूत (भौतिक देश कालगत वितान), आधिदैवत (स्वर, राग, वाद्य, आदि के अधिष्ठाता देवतत्व) और अध्यात्म ( मनुष्य व शरीर और अंत करण-गत प्रक्रिया ) का विशद वर्णन है और यह निरूपण पद्धति निगम-धारा से ही आई है । इसी पद्धति के साथ सश्लिष्ट है राग के देव-तत्त्व की स्त्री या पुरुष-आवृत्ति के वण (रग), उनके वस्त्र के वण (रग), आयुष और वाहन के निरूपण की प्रणाली, नादोत्पत्ति का मनुष्य शरीर में निरूपण, विभिन्न वाद्यों का निदिष्ट देव-देवियों की पूजा में विनियोग आदि, जो नि आगम (तन्त्र) धारा से जुड़े हैं । ये दोनों धाराएँ इतनी घुली-मिली है कि एक को दूसरी से पृथक् करना असम्भव है । संगीत शास्त्र की विषय निरूपण पद्धति में ये दोनों धाराएँ सश्लिष्ट होकर किस प्रकार अनुप्रविष्ट हुई हैं, इसका दिग्दर्शन ही इस लेख का उद्देश्य है ।

इस अध्ययन का मुख्य आधार बृहद्देशी और संगीत रत्नाकर हैं । राग-ध्यान के प्रसंग में संगीतोपनिषत्सारोद्धार और संगीतराज का आधार लिया गया है । साथ ही, विद्युद्ध रूप से तांत्रिक पद्धति से लिखे गए एकमात्र ग्रन्थ "ओमापतम्" का भी यथास्थान उल्लेख किया गया है । संगीत शास्त्र के भूलभूत नाट्यशास्त्र में निगम-आगम धाराओं का अनुप्रवेश किस प्रकार दिखाई देता है, यह भी हमारे दिग्दर्शन का विषय होगा । इस प्रकार प्राचीन काल से लेकर पन्द्रहवीं शताब्दी तक का काल इस अध्ययन की परिधि में रहेगा ।

संगीतशास्त्र का, ऊपर कही गई दृष्टि से, अवलोकन भारतीय सस्कृति की समग्रता और अखण्डता की झलक दे सकेगा । दृश्य (ज्योति) और श्रव्य (नाद) की अभिन्नता, 'भूत' और 'देव' की अभिन्नता, 'अन्तर' और 'बाह्य' की अभिन्नता, 'पिण्ड' और 'ब्रह्माण्ड' की अभिन्नता 'सूक्ष्म' और 'स्थूल' की अभिन्नता, 'भूत' और 'अभूत' की अभिन्नता, 'प्रकृति' और 'सस्कृति' की अभिन्नता, 'शरीर' (कण्ठ) और 'वाद्य' की अभिन्नता, 'लोक' (इन्द्रियगत अनुभव) और 'वेद' (स्वय-प्रकाश ज्ञान) की अभिन्नता, 'भाव' और 'कर्म' की अभिन्नता, 'जड' और 'चेतन' की अभिन्नता, 'द्रव्य' और 'क्रिया' की अभिन्नता, इस प्रकार अनेक स्तरों पर हमारे इस अवलोकन में से भारतीय प्रज्ञा की अखण्डता और समग्रता झलकती रहेगी और इस झलकी के दर्शन में ही हमारे प्रस्तुत अध्ययन की सफलता होगी ।

## २ नाट्यशास्त्र में निगमागम धारा का दर्शन

भरत का नाट्यशास्त्र नाट्य के साथ-साथ संगीत (गीत, वाद्य, नृत्य), वाच्य एवं अवाच्य कलाओं का भी आकर ग्र है । परवर्ती संगीतशास्त्र में प्राप्त निगमागम धारा का प्रत्यक्ष दर्शन तो उसमें नहीं



# भारतीय संगीतशास्त्र में निगम-आगम धारा का अनुप्रवेश

डॉ० प्रेमलता शर्मा

ओङ्कारपञ्जरशुक्लीमुपनिषदुद्यानकेलकलकठोम ।

आगमविपिनमपूरीमार्गान्तविभाषये गौरीम् ॥

## १ भूमिका

भारतीय संगीतशास्त्र में संगीत के अधिभूत (भौतिक देश-कालगत वितान), आधिदेवत (स्वर, राग, वाद्य, आदि के अधिष्ठाता देवतत्व) और अध्यात्म ( मनुष्य के शरीर और अंत करण-गत प्रक्रिया ) का विशद वर्णन है और यह निरूपण-पद्धति निगम-धारा से ही आई है। इसी पद्धति के साथ सम्मिलित है राग के देव-तत्व की स्त्री या पुरुष-आकृति के वण (रग), उनके वस्त्र के वण (रग), आयुध और वाहन के निरूपण की प्रणाली, नादोत्पत्ति का मनुष्य शरीर में निरूपण, विभिन्न वाद्यों का निर्दिष्ट देव-देविया की पूजा में विनियोग आदि, जो कि आगम (तंत्र) धारा से जुड़े हैं। ये दोनों धाराएँ इतनी घुली-मिली हैं कि एक को दूसरी से पृथक् करना असम्भव है। संगीत शास्त्र की विषय निरूपण-पद्धति में ये दोनों धाराएँ सम्मिलित होकर किस प्रकार अनुप्रविष्ट हुई हैं, इसका दिग्दर्शन ही इस लेख का उद्देश्य है।

इस अध्ययन का मुख्य आधार गृहदेशी और मगीत रत्नाकर हैं। राग-ध्यान के प्रसंग में संगीतोपनिषत्सारोद्धार और संगीतराज का आधार लिया गया है। साथ ही, विशुद्ध रूप से तान्त्रिक पद्धति से लिखे गए एकमात्र ग्रंथ “ओमापतम्” का भी यथास्थान उल्लेख किया गया है। संगीत शास्त्र के मूलभूत नाट्यशास्त्र में निगम-आगम धाराओं का अनुप्रवेश किस प्रकार दिखाई देता है, यह भी हमारे दिग्दर्शन का विषय होगा। इस प्रकार प्राचीन काल से लेकर पन्द्रहवीं शताब्दी तक का काल इस अध्ययन की परिधि में रहेगा।

संगीतशास्त्र का, ऊपर कही गई दृष्टि से, अवलोकन भारतीय सस्कृति की समग्रता और अखण्डता की झलक दे सकेगा। दृश्य (ज्योति) और श्रव्य (नाद) की अभिन्नता, ‘भूत’ और ‘देव’ की अभिन्नता, ‘अन्तर’ और ‘वाह्य’ की अभिन्नता, ‘पिण्ड’ और ‘ब्रह्माण्ड’ की अभिन्नता, ‘सूक्ष्म’ और ‘स्थूल’ की अभिन्नता, ‘भूत’ और ‘अमूर्त’ की अभिन्नता, ‘प्रकृति’ और ‘सस्कृति’ की अभिन्नता, ‘शरीर’ (कण्ठ) और ‘वाद्य’ की अभिन्नता, ‘लोक’ (इन्द्रियगत अनुभव) और ‘वेद’ (स्वय-प्रकाश ज्ञान) की अभिन्नता, ‘भाव’ और ‘कर्म’ की अभिन्नता, ‘जड़’ और ‘चेतन’ की अभिन्नता, ‘द्रव्य’ और ‘क्रिया’ की अभिन्नता, इस प्रकार अनेक स्तरों पर हमारे इस अवलोकन में से भारतीय प्रज्ञा की अखण्डता और समग्रता झलकती रहेगी और इस झलकी ने दर्शन में ही हमारे प्रस्तुत अध्ययन की सफलता होगी।

## २ नाट्यशास्त्र में निगमागम धारा का दर्शन

भरत का नाट्यशास्त्र नाट्य के साथ-साथ संगीत (गीत, वाद्य, नृत्य), काव्य एवं अय कलाओं का भी आकर ग्रंथ है। परवर्ती संगीतशास्त्र में प्राप्त निगमागम-धारा का प्रत्यक्ष-दर्शन तो उसमें नहीं



होता, किन्तु नाट्योत्पत्ति, प्रेक्षागृह और उसका निर्माण, रंग दैवतपूजा, पूर्वरंग और रस के निरूपण के प्रमग म इन दोना धाराओ का सगम स्पष्ट दिखाई देता है । सक्षेप मे इन्ही प्रसगो का क्रमश विवरण प्रस्तुत है ।

## नाट्योत्पत्ति

(क) इसका वर्णन करते समय ब्रह्मा द्वारा 'योग' का आशय लेकर चारो वेदो का स्मरण और ऋक से षाठ्य, साम से गीत, यजुष से अभिनय और अथर्व से रस का ग्रहण करके नाट्यवेद (पचमवेद) के निर्माण की बात कही गई है । (ना० शा० १ १७) ध्यान देने की बात है कि ऋग्वेद नानात्मक या चित-प्रधान है, अन उससे 'षाठ्य' या 'वाक्' का, गीत्यात्मक और आनन्दप्रधान साम से 'गीत' का, क्रियात्मक या सत-प्रधान यजुर्वेद मे अभिनय का और निर्णायक-स्थानीय या प्रायश्चित्तादि के विधाता अथर्ववेद से नाट्य मे औचित्य के अन्तिम निर्णायक 'रस' का ग्रहण बताया गया है ।

(ग) नाट्य का प्रथम प्रयोग देखने से प्रसन्न होकर देव-देवियो द्वारा नाट्य के लिए जो उपकरण प्रदान किये गए, उनकी तालिका इस प्रकार है —

देव देयो	प्रदत्त उपकरण
१ शत्र	१ (इन्द्र) ध्वज
२ ब्रह्मा	२ कुटिलक (विद्रूपक का टेढ़ा डण्डा)
३ वरुण	३ मृङ्गार (टोटी वाला लोटा)
४ सूर्य	४ छत्र
५ निव	५ सिद्धि (सफलता)
६ वायु	६ व्यजन
७ विष्णु	७ सिंहासन
८ कुबेर	८ मुकुट
९ भरस्वरी	९ प्रेक्षणीय का श्रव्यत्व
१० देव-गणपथ, मन, वस्त्र	१० भाषित (वाचिकी शिक्षा)
	११ भाष
	१२ रग
	१३ रूप (मुग्धराग)
	१४ बाल (आङ्गिक का)

(ना० शा० १ ४९ ६३)

ध्यात दो की बात है कि रग, भाष की गिता का वाचिक मन रागग, वस्त्रग को दिया गया है । धरा भी मा का हो एक रूप है । (स्पष्टरूप निवर्गकल्प ग्राह गुहन यजुर्वेद माध्यात्म गहिता अ० ३४, मन २ 'यन्त्र' समर्पक प्रजाताम् अर्पित ओ मा प्रजाओं या प्राणियो के आनन - मन अर्पित प्रथम दृष्टि के रूप में स्थित है ।) और रागग, वस्त्रग दिया कर बार करते ? भाष रग का मन ग सम्बन्ध है और मन की रति मुक्त है ही ।

(ग) नाट्यमन्त्र की रक्षा में अन्त विमान ग विमुक्त द - का ।

मन्त्र है । (ना० शा० १ ८३ १८)

## रक्षणीय स्थल अथवा वस्तु

- १ मण्डप
- २ दिशाएँ
- ३ विदिशाएँ
- ४ नैपथ्यभूमि
- ५ अम्बर
- ६ वेदिका
- ७ माण्ड (अवनद्ध वाद्य)
- ८ स्तम्भ (बहुवचन)
- ९ स्तम्भांतर (बहुवचन)
- १० पारिणी (बहुवचन)
- ११ शाला (बहुवचन)
- १२ सववेश्म (बहुवचन)
- १३ महीपृष्ठ
- १४ द्वारशाला
- १५ द्वारपत्र (कपाट)
- १६ देहली
- १७ द्वारपाल
- १८ रङ्गपीठ पार्श्व
- १९ मत्तवारणी
- २० मत्तवारणी के स्तम्भ
- २१ जजर
  - (क) शिर पत्र
  - (ख) द्वितीय पत्र
  - (ग) तृतीय पत्र
  - (घ) चतुर्थ पत्र
  - (ङ) पंचम पत्र
- २२ रङ्गपीठ मध्य
- २३ रङ्गपीठ का अधोभाग
- २४ नायक
- २५ साधिका
- २६ विद्वत्पत्र
- २७ शेष प्रकृतिया (पात्र)

## रक्षा में नियुक्त देव

- १ चन्द्रमा (चंद्रातप या चंदोवा)
- २ लोकपाल (बहुवचन)
- ३ मारुत (बहुवचन)
- ४ मित्र
- ५ वरुण
- ६ वह्नि
- ७ सवदिवीक्स (सब देव)
- ८ चारो वर्ण (ब्राह्मणादि)
- ९ आदित्य-रुद्र (बहुवचन)
- १० भूत (बहुवचन, शायद पंच महाभूत है)
- ११ अप्सरा (बहुवचन)
- १२ यक्षिणी (बहुवचन)
- १३ महोदधि
- १४ कृतांत + काल
- १५ नागमुख्य महाबल (द्विवचन)
- १६ यमदण्ड + उस पर झूल  
(द्वार के उपरिकाष्ठ पर झूल)
- १७ नियति + मृत्यु (द्विवचन)
- १८ महेन्द्र
- १९ विद्युत (दैत्यनिपूदनी)
- २० भूत (शायद भूतगण, पंच महाभूत नहीं)  
यक्ष, पिशाच, गुह्यक, महाबल
- २१ वज्र (इंद्र का आयुध)  
ब्रह्मा  
शङ्कर  
विष्णु  
स्कंद  
शेष-वासुकि तक्षक-महानाग
- २२ ब्रह्मा
- २३ पातालवासी यक्ष, गुह्यक, पन्नग
- २४ इंद्र
- २५ सरस्वती
- २६ आकार
- २७ हर

होता, किन्तु नाट्योत्पत्ति, प्रेक्षागृह और उसका निर्माण, रंग दैवतपूजा, पूर्वरंग और रस के निरूपण के प्रसंग में इन दोनों धाराओं का सगम स्पष्ट दिखाई देता है। संक्षेप में इन्हीं प्रसंगों का क्रमशः विवरण प्रस्तुत है।

### नाट्योत्पत्ति

(क) इसका वर्णन करते समय ब्रह्मा द्वारा 'योग' का आश्रय लेकर चारों वेदों का स्मरण और ऋक से पाठ्य, साम से गीत, यजुष से अभिनय और अथर्व से रस का ग्रहण करके नाट्यवेद (पंचमवेद) के निर्माण की बात कही गई है। (ना० शा० १.१७) ध्यान देने की बात है कि ऋग्वेद ज्ञानात्मक या चित् प्रधान है, अतः उससे 'पाठ्य' या 'वाक्' का, गीत्यात्मक और आनन्दप्रधान साम से 'गीत' का, क्रियात्मक या सत् प्रधान यजुर्वेद से अभिनय का और निर्णायक-स्थानीय या प्रायश्चित्तादि के विधाता अथर्ववेद से नाट्य में औचित्य के अंतिम निर्णायक 'रस' का ग्रहण बताया गया है।

(ग) नाट्य का प्रथम प्रयोग देखने से प्रसन्न होकर देव-देवियों द्वारा नाट्य के लिए जो उपकरण प्रदान किये गए, उनकी तालिका इस प्रकार है —

#### देव देवो

- १ शक्र
- २ ब्रह्मा
- ३ वरुण
- ४ सूर्य
- ५ निव
- ६ वायु
- ७ विष्णु
- ८ कुयर्
- ९ गरुड
- १० देव गंधर्व, मन्त्र, पद्म

#### प्रदत्त उपकरण

- १ (इन्द्र) ध्वज
- २ कुटिलक (विद्रुपक का टेंडा ढण्डा)
- ३ भृङ्गार (टोटी वाला लोटा)
- ४ छत्र
- ५ सिद्धि (सफलता)
- ६ व्यजन
- ७ सिंहासन
- ८ मुकुट
- ९ प्रेक्षणीय वा श्रव्यत्व
- १० भाषित (वाचिकी निशा)
- ११ भाव
- १२ रस
- १३ रूप (मुग्गराग)
- १४ बाल (आग्नि का)

(ना० शा० १-५९.६३)

ध्यान देने की बात है कि रंग, भाव की निशा का दायित्व मन्त्र, रागाग, पद्मों को दिया गया है। मन्त्रों को मन का ही एक रूप है। (इन्द्रिय निवर्गकल मूर्त, शुक्ल यजुर्वेद, माध्यमिन महिषा अ० ३४, मन्त्र २, 'मन्त्रो यन्मन्त्रा प्रजानाम्' अर्थात् जो मन्त्र प्रजाओं या प्राणियों के अन्तर्गत मन्त्र अर्थात् प्रथम इन्द्रिय के रूप में स्थित है।) और रागाग, पद्म द्वय कर बार करते हैं, मायावी हैं। भाव रंग का मन में गन्धर्व है और मन की गति मुक्त है ही।

(ग) नाट्यवेदों की रक्षा में अनेक विमान ग विष्णु देवी अथवा तरुणी का विवरण निम्न तालिका में दिया है। (ना० शा० १.८३.०८)

## रक्षणीय स्थल अपवा वस्तु

## रक्षा में नियुक्त देव

- १ मण्डप
- २ दिशाएँ
- ३ विदिशाएँ
- ४ नेपथ्यभूमि
- ५ अम्बर
- ६ वेदिका
- ७ भाण्ड (अवनद्ध वाद्य)
- ८ स्तम्भ (बहुवचन)
- ९ स्तम्भातर (बहुवचन)
- १० धारिणी (बहुवचन)
- ११ शाला (बहुवचन)
- १२ सववेश्म (बहुवचन)
- १३ महीपृष्ठ
- १४ द्वारशाला
- १५ द्वारपत्र (वपाट)
- १६ देहली
- १७ द्वारपाल
- १८ रङ्गपीठ पार्श्व
- १९ मत्तवारणी
- २० मत्तवारणी के स्तम्भ
- २१ जजर
  - (क) शिर पत्र
  - (ख) द्वितीय पत्र
  - (ग) तृतीय पत्र
  - (घ) चतुर्थ पत्र
  - (ङ) पंचम पत्र
- २२ रङ्गपीठ-मध्य
- २३ रङ्गपीठ का अधोभाग
- २४ नायक
- २५ नायिका
- २६ विद्वपक
- २७ शेष प्रकृतिया (पात्र)

- १ चन्द्रमा (चन्द्रातप या चन्दौवा)
- २ लोकपाल (बहुवचन)
- ३ भारत (बहुवचन)
- ४ मित्र
- ५ वरुण
- ६ वह्नि
- ७ सवदिवौवस (सब देव)
- ८ चारो वर्ण (ब्राह्मणादि)
- ९ आदित्य-रुद्र (बहुवचन)
- १० भूत (बहुवचन, सायद पंच महाभूत है)
- ११ अप्सरा (बहुवचन)
- १२ यक्षिणी (बहुवचन)
- १३ महोदधि
- १४ कृतात + बाल
- १५ नागमुख्य महाबल (द्विवचन)
- १६ यमदण्ड + उस पर झूल  
(द्वार के उपरिक्राण्ड पर झूल)
- १७ नियति + मृत्यु (द्विवचन)
- १८ महेन्द्र
- १९ विद्युत (दंत्यनिपूदनी)
- २० भूत (सायद भूतगण, पंच महाभूत नहीं)  
यक्ष, पिशाच, गुह्यक, महाबल
- २१ वज्र (इंद्र का आयुध)  
ब्रह्मा  
राक्षस  
विष्णु  
स्कन्द  
शेष वासुकि-तक्षक-महानाग
- २२ ब्रह्मा
- २३ पातालवासी यक्ष, गुह्यक, पद्मग
- २४ इंद्र
- २५ सरस्वती
- २६ ओकार
- २७ हर

होता, किन्तु नाट्योत्पत्ति, प्रेक्षागृह और उसका निर्माण, रंग दैवतपूजा, पूर्व-रंग और रस के निरूपण के प्रसंग में इन दोनों धाराओं का संगम स्पष्ट दिखाई देता है। संक्षेप में इन्हीं प्रसंगों का क्रमशः विवरण प्रस्तुत है।

## नाट्योत्पत्ति

(क) इसका वर्णन करते समय ब्रह्मा द्वारा 'योग' का आश्रय लेकर चारों वेदों का स्मरण और ऋक् से पाठ्य, साम से गीत, यजुष से अभिनय और अथर्व से रस का ग्रहण करके नाट्यवेद (पञ्चमवेद) के निर्माण की बात बही गई है। (ना० सा० १-१७) ध्यान देने की बात है कि ऋग्वेद ज्ञानात्मक या चित्त-प्रधान है, अतः उससे 'पाठ्य' या 'वाक्' का, गीत्यात्मक और आनन्दप्रधान साम से 'गीत' का, क्रियात्मक या सत् प्रधान यजुर्वेद में अभिनय का और निर्णायक-स्थानीय या प्रायश्चित्तादि के विधाता अथर्ववेद से नाट्य में औचित्य के अंतिम निर्णायक 'रस' का ग्रहण बताया गया है।

(ग) नाट्य का प्रथम प्रयोग देखने से प्रसन्न होकर देव-देवियों द्वारा नाट्य के लिए जो उपकरण प्रदान किए गए, उनकी तालिका इस प्रकार है —

देव देवो	प्रदत्त उपकरण
१ शान	१ (इन्द्र) ध्वज
२ ब्रह्मा	२ कुटिलक (विद्रूपक का टेढ़ा डण्डा)
३ वरुण	३ शृङ्गार (टोटी वाला लोटा)
४ सूर्य	४ छत्र
५ निव	५ सिद्धि (सफलता)
६ वायु	६ व्यजन
७ विष्णु	७ सिंहासन
८ कुबेर	८ मुकुट
९ गरुडवती	९ प्रेक्षणीय का शयनस्थान
१० देव-आलय, यग, पन्नग	१० भाषित (वाचिकी गीता)
	११ भाव
	१२ रंग
	१३ रूप (मुखराग)
	१४ यत्न (आर्त्थिकता)

(ना० सा० १-५९-६३)

इसका दोसरी बात है कि रंग, भाव की गीता का दायित्व यग, रागाग, पन्नगों का दिया गया है। यग गो मत का ही एक रूप है। (इष्टतम निवसक रूप गूरा, मुक्त यजुर्वेद, माध्यमिदिन गहिता अ० ३४, यग २, 'यगूय' यगम त प्रजाताम् अर्पित ओ मत प्रजाओं या प्राणियों के अन्तर्गत यग अर्पित प्रथम इष्टित्व के रूप में स्थित है।) और रागाग, पन्नग दिन कर बार करते हैं, मायावी हैं। भाव रंग का मत में सम्बन्ध है और मत की गति मुक्त है ही।

(ग) नाट्यप्रदर्शन की रक्षा में अग्रे विभाग में विद्युत देवों अथवा तारों का विवरण निम्न तालिका में दर्शाया है। (ना० सा० १-८३-९८)

## रक्षणीय स्थल अथवा वस्तु

- १ मण्डप
- २ दिशाएँ
- ३ विदिशाएँ
- ४ नेपथ्यभूमि
- ५ अम्बर
- ६ वेदिका
- ७ भाण्ड (अवनद्ध वाद्य)
- ८ स्तम्भ (बहुवचन)
- ९ स्तम्भांतर (बहुवचन)
- १० धारिणी (बहुवचन)
- ११ शाला (बहुवचन)
- १२ सववेशम (बहुवचन)
- १३ महोष्ठ
- १४ द्वारशाला
- १५ द्वारपत्र (कपाट)
- १६ देहली
- १७ द्वारपाल
- १८ रङ्गपीठ पार्श्व
- १९ मत्तवारणी
- २० मत्तवारणी के स्तम्भ
- २१ जजर
  - (क) शिर पव
  - (ख) द्वितीय पव
  - (ग) तृतीय पव
  - (घ) चतुर्थ पव
  - (ङ) पञ्चम पव
- २२ रङ्गपीठ मध्य
- २३ रङ्गपीठ का अधोभाग
- २४ नायक
- २५ नायिका
- २६ बिट्ठपक
- २७ शेष प्रवृत्तिया (पात्र)

## रक्षा में नियुक्त देव

- १ चन्द्रमा (चन्द्रातप या चन्दौवा)
- २ लोकपाल (बहुवचन)
- ३ मास्त (बहुवचन)
- ४ मित्र
- ५ वरुण
- ६ वह्नि
- ७ सवदिवौक्स् (सब देव)
- ८ चारो वर्ण (ब्राह्मणादि)
- ९ आदित्य रुद्र (बहुवचन)
- १० भूत (बहुवचन, शायद पञ्च महाभूत है)
- ११ अप्सरा (बहुवचन)
- १२ यक्षिणी (बहुवचन)
- १३ महोदधि
- १४ कृतांत + काल
- १५ नाममुख्य महाबल (द्विवचन)
- १६ यमदण्ड + उस पर शूल  
(द्वार के उपरिकाण्ड पर शूल)
- १७ नियति + मृत्यु (द्विवचन)
- १८ महेन्द्र
- १९ विद्युत् (दैत्यनिपूदनी)
- २० भूत (शायद भूतगण, पञ्च महाभूत नहीं)  
यक्ष, पिशाच, गुह्यक, महाबल
- २१ वज्र (इन्द्र का आयुध)  
ब्रह्मा  
पाङ्कज  
विष्णु  
स्कन्द  
शेष-वासुकि-तक्षक-महानाग
- २२ ब्रह्मा
- २३ पातालवासी यक्ष, गुह्यक, पन्नग
- २४ इन्द्र
- २५ सरस्वती
- २६ ओंकार
- २७ हर

अ यत्र (ना० शा० ३ ७४-८१) जजर के पर्वों के देव और उन पर लिपटे वस्त्रों के वर्ण (रंग) भी बताए हैं। यथा—

पर्व	देव	वर्ण (रंग)
शिर पर्व	ब्रह्मा (सर्वदेवगण-सहित)	श्वेत
रीद्र पर्व	हर	नील
विष्णु पर्व	जनार्दन	पीत
स्कन्द पर्व	कुमार	रक्त
मृड पर्व	पद्मगोतम	चित्र (रंग विरंगा)

### प्रेक्षागृह

(घ) प्रेक्षा गृह निर्माण के प्रसंग में चार स्तम्भों के देव-पूजा-द्रव्य, मूल में देय धातु आदि इस प्रकार बताए हैं। (ना० शा० २ ४६ गद्य-५२)

नाम	दिशा	पूजा में देय द्रव्य और उनका वर्ण (रंग)	मूल में देय धातु
१ ब्राह्मण-स्तम्भ	प्रथम (पूर्व ?)	सप्तपसस्कृत सपि (घृत), सप्तशुक्ल, पामस	वनक
२ क्षत्रिय स्तम्भ	पश्चिम (?)	सवरक्त, गुडोदन	ताम्र
३ वैश्यस्तम्भ	पश्चिमोत्तर	सवपीत, घृतीदन	रजत
४ शूद्रस्तम्भ	पूर्वोत्तर	नीलप्राय, कृसर (चबेना)	आयस

स्तम्भों के निवेश की दिशाएँ इस प्रकार समझी जा सकती हैं—

- |               |          |
|---------------|----------|
| ३ पूर्वोत्तर  | १ पूर्व  |
| ४ पश्चिमोत्तर | २ पश्चिम |

इस प्रकार स्तम्भों का चतुष्कोण बनेगा।

चार दिशाओं में बलि-प्रदान के सम्बन्ध में विधान भी द्रष्टव्य है। (ना० शा० २)

- |                       |                      |
|-----------------------|----------------------|
| १ पूर्व (शुक्ला नयुत) | २ दक्षिण (नीला नयुत) |
| ३ पश्चिम (पीता नयुत)  | ४ उत्तर (रक्ता नयुत) |

अ यत्र (ना० शा० ३ ३२) स्तम्भों की चार दिशाएँ प्रदक्षिणक्रम में बताई हैं। यथा—

- |                                |                         |
|--------------------------------|-------------------------|
| १ पूर्वस्तम्भ (सनत्कुमार)      | २ दक्षिणस्तम्भ (दक्ष)   |
| ४ उत्तर स्तम्भ (ग्रामण्य गणेश) | ३ पश्चिमस्तम्भ (स्कन्द) |

इस क्रम के अनुसार स्तम्भों का निवेश विकर्ण (diagonal) समझना होगा।

## रङ्गदेवतपूजन

(क) रङ्गदेवतपूजन के विधानपरक तृतीय अध्याय के आरम्भ में (श्लो-३-९) पूज्य देव-देवियों की जो सूची दी गई है, वह इस प्रकार है।

१ महादेव-सवलोकेश्वर, भव (शिव) २ जगत्पितामह (ब्रह्मा) ३ विष्णु ४ इन्द्र ५ गुह्य (वातिकेय) ६ सरस्वती ७ लक्ष्मी ८ सिद्धि ९ मेधा १० धृति ११ स्मृति १२ सोम १३ स्रम १४ मरुत् (बहुवचन) १५ लोकपाल १६ अश्विन (द्विवचन) १७ मित्र १८ अग्नि १९ सुर (बहुवचन) २० वण (बहुवचन, सम्भवतः ब्राह्मणादि चार) २१ रुद्र (बहुवचन) २२ काल २३ कलि २४ मृत्यु २५ नियति २६ कालदण्ड २७ विष्णुप्रहरण २८ वासुकि (नागराज) २९ भूत (बहुवचन) ३० पिशाच (बहुवचन) ३१ यक्ष (बहुवचन) ३२ गुह्यक (बहुवचन) ३३ महेश्वर (बहुवचन) ३४ असुर (बहुवचन) ३५ नाट्यविष्णु (बहुवचन) ३६ दैत्य (बहुवचन) ३७ राक्षस (बहुवचन) ३८ नाट्यकुमारी (बहुवचन) ३९ महाश्रामण्य (गणपति) ४० वज्र ४१ विद्युत् ४२ समुद्र (बहुवचन) ४३ गन्धर्व (बहुवचन) ४४ अप्सरा (बहुवचन) ४५ मुनि (बहुवचन)

इस सूची में वैदिक और तान्त्रिक दोनों धाराओं का दर्शन होता है। विशेषतः 'नाट्य कुमारी' में स्पष्ट रूप से तान्त्रिक धारा फलकती है।

(ख) रङ्गपूजा के लिए जिस 'मण्डल' के 'आलेखन' की बात कही गई है, उसमें 'रङ्ग' के मध्य और आठ दिशाओं में देव-निवेश इस प्रकार बताया गया है। (ना० शा० ३ २४-३१)

१ मध्य में पद्मोपविष्ट ब्रह्मा।

२ पूर्व में भूतगण-सहित शिव, नारायण, महेश्वर, स्कन्द, सूर्य, अश्विनी कुमार, शशी, सरस्वती, लक्ष्मी, श्रद्धा, मेधा।

३ पूर्व-दक्षिण में बलि स्वाहा—सहित विश्वेदेव, गन्धर्व, रुद्र, सपगण।

४ दक्षिण में यम, मित्र, पितर, पिशाच, उरग, गुह्यक

५ नैऋति (दक्षिण-पश्चिम) में राक्षस, भूत

६ पश्चिम में समुद्र, वरुण यादसा पति (जल स्वामी)।

७ धायव्य (पश्चिमोत्तर) में सप्त वायु, गरुड, पक्षी

८ उत्तर में घनद, नाट्यमाताएँ, यक्ष, गुह्यक

९ उत्तर-पूर्व में नदी आदि गणेश्वर, ब्रह्मर्षि, भूतसघ

यहाँ नाट्यमाताओं का उल्लेख आगम (तन्त्र) के प्रभाव का सूचक है।

(ग) विभिन्न देवों की पूजा में विहित उपकरणों का विवरण भी आगम धारा की दृष्टि से कम रोचक नहीं (ना० शा० ३-३५-४४)

### देव देवी

१ देवता

२ गन्धर्व, बलि, सूर्य

३ ब्रह्मा

४ सरस्वती

### पूजा में विहित उपकरण

१ सित माल्य अनुलेपन

२ रक्त माल्य, अनुलेपन, गन्ध, माल्य, धूप

३ मधुपक, पायस

४ पायस



- ५ शिव, विष्णु, महेश्वर आदि
- ६ हुतभुक्
- ७ भोम, अक
- ८ विश्वेदेव, गन्धर्व, मुनि
- ९ यम, मित्र
- १० पितर, पिशाच, उरग

- ११ भूतसप्त
- १२ मत्तवारणी
- १३ रक्षोगण
- १४ दानव
- १५ शेष देव
- १६ सागर, सरित्
- १७ वरुण
- १८ मुनि
- १९ वायु, पक्षी
- २० नाट्यमाता (बहुवचन)

(घ) बलि प्रदानार्थं देवों का विहित क्रम और देव देवियों के नामांतर भी निगमागम की तत्त्व-दृष्टि के सूचक हैं। (ना० शा० ३-४७-७१)

#### देव

- १ ब्रह्मा
- २ गणेश
- ३ विष्णु
- ४ इंद्र
- ५ स्वयं
- ६ सरस्वती
- ७ राक्षसैः (बहुवचन)
- ८ देवी (बहुवचन)
- ९ वायु
- १० अग्नि
- ११ सूर्य
- १२ चंद्र
- १३ महागणेश्वर (बहु०)
- १४ पितृगण
- १५ कामपाल (?)
- १६ गन्धर्व

- ५ मोदक
- ६ घृतौदन
- ७ गुडौदन
- ८ मधु पायस
- ९ अपूप, मोदक
- १० सपि, क्षीर, पक्वान ( यहाँ तक समस्त पितरों के लिए), मांस, सुरा, सीधु, फलासव
- ११ चणक पल्लाप्लुत (भीगे हुए चने)
- १२ —, —, —, —
- १३ पक्वान मांस
- १४ सुरा, मांस
- १५ अपूप, उत्कारितौदन ( फटके हुए चावल)
- १६ मत्स्य, पिष्ट भक्ष्य
- १७ घतपायस
- १८ नाना मूल, फल
- १९ विचित्र भक्ष्य भोजन
- २० अपूप, लाजिका (लाजा) मिश्र भक्ष्य-भोज्य

#### विभिन्न नाम अथवा विशेषोत्तेज

- १ देवदेव, महाभाग, सब-लोकपितामह
- २ देवदेव, महादेव, निपुरातक
- ३ नारायण, अमृतगति, पद्मनाभ, सुरोत्तम
- ४ पुरंदर, अमरपति, वज्रपाणि, शतननु,
- ५ देवसेनापति-भगवान, शक्रप्रिय, पद्ममुख
- ६ देवी, देवमहाभागा, हरिप्रिया
- ७ नानानिमित्तसम्भूत, पौलस्त्य, महासत्त्व
- ८ रुक्मी, सिद्धि, मति, मेधा, सबलोकनमस्तुता
- ९ सबभूतानुभावज्ञ, लोकजीवन, मारत
- १० देववध, सुरश्रेष्ठ, धूमकेतु, हुताशन
- ११ सबग्रहप्रवर, तेजोराशि, दिवाकर
- १२ सबग्रहपति, सोम, द्विजराज, जगत्प्रिय
- १३ नदीश्वर पुरोगम (बहु०)
- १४ — — —
- १५ — — —
- १६ नारद, तुम्बुरु, विश्रवावसु

१७ यम-मित्र (द्विवचन)

१८ रसातलगत पन्नग

१९ वरुण

२० गरुड

२१ कुबेर

२२ नाट्यमाता (बहु०)

२३ रुद्रप्रहरण

२४ विष्णुप्रहरण

२५ कृतांत, बाल

२६ मृत्यु, नियति

२७ वास्तुदेवता

२८ देव गन्धव (बहु०)

नाट्य माताओं के अन्ध्र (ना० शा० ३-८७) दिये गये नाम हैं—सरस्वती, धृति, मेधा, हरी, श्री, रुक्मी, स्मृति, मति । और कहा है कि ये सोम्या हैं, सिद्धिदा हैं ।

**पूर्वरग**

पूर्वरग में (ना० शा० ५ ४५-५२) विभिन्न अंगों के प्रयोग से जिन देवों का सन्तोष होता है, उनका विवरण इस प्रकार है ।

**पूर्वरङ्ग का अङ्ग**

१ आश्रावणा (निर्गीत भेद)

२ वक्त्रपाणि ( „ )

३ परिघट्टना ( „ )

४ सङ्घोटना ( „ )

५ मार्गसारित ( „ )

६ गीतक (बहु०)

७ वधमान (गीतक भेद)

८ उत्थापन

९ परिवर्तन

१० नान्दी

११ अवकृष्टा (ध्रुवा)

१२ शुष्कावकृष्टा (ध्रुवा)

१३ रङ्गद्वार

१४ जजर (वदन)

१५ चारी

१६ महाचारी

१७ ईश्वर, लोकपूजित

१८ पापनाशन (बहु०)

१९ हंसवाहन, अम्भसा पति, सप्तमुद्रनदीनद

२० वैनतेय, महासत्त्व, सर्वपक्षिपति

२१ धनाध्यक्ष, यक्षपति, लोकपाल, घनेश्वर, सगुह्यक, सयक्षक

२२ ब्राह्मी आदि, सुमुखी, प्रसन्ना

२३ त्रिशूलादि (?)

२४ शङ्ख-चक्र-गदा पद्म (?)

२५ सर्वप्राणिवधेश्वर

२६ (यम और काल, उसी प्रकार मृत्यु और नियति का जोड़ा बनाया गया है । दोनों जोड़ियाँ सदा तो हैं, किन्तु एकाधक नहीं । यम और काल सूर्य हैं, मृत्यु और नियति स्थूल हैं ।)

२७ मत्तवारणी में स्थित (पूरे प्रेक्षागृह में मत्तवारणी को विशेष महत्त्व दिया गया है) ।

२८ दिव्य गन्धव, अतिरिक्त गन्धव, भौम गन्धव ।

**सन्तुष्ट देव**

१ दैत्य (बहु०)

२ दानव (बहु०)

३ रक्षोगण (बहु०)

४ गुह्यक (बहु०)

५ यक्ष (बहु०)

६ देव (बहु०)

७ सानुग रुद्र

८ ब्रह्मा

९ लोकपाल (बहु०)

१० चन्द्रमा

११ नाग (बहु०)

१२ पितृगण

१३ विष्णु

१४ विघ्नविनाशक (बहु०)

१५ उमा

१६ भूतगण

‘निर्गीत’ = पदरहित अर्थात् सायब पद के गायन के ‘योग’ के बिना वीणादियाद्यप्रयोग । इसकी उत्पत्ति की कथा भी (ना० शा० ५ ३२-४३) बताई गई है, जो संक्षेप में इस प्रकार है । देवों और दानवों की सम्मिलित सभा में नारदादि गंधर्वों ने देवस्तुतिपरव गान सुनाया, जिससे दैत्य-राक्षस मत्सर के कारण क्षुब्धित हो गए । और उन्होंने कहा कि हम तो वाद्य सहित निर्गीत वा ग्रहण करेंगे (ताकि) उसमें देवस्तुति का प्रसंग ही न आए) । देवताओं ने रष्ट होकर नारद से कहा कि इस निर्गीत प्रयोग का नाश होना चाहिए । नारद ने कहा कि दैत्य-दानव राक्षसों का प्रिय निर्गीत नष्ट नहीं होना चाहिए । इससे वे सन्तुष्ट रहेंगे और विघ्न नहीं करेंगे ।

## रस-निरूपण

रसों के देव और वण (रग) इस प्रकार कहे गए हैं (ना० शा० ६ ४२-४५) —

रस	देव	वण (रग)
शृङ्गार	विष्णु	श्याम
हास्य	ब्रह्मा	सित
रोद्र	रुद्र	रक्त
करुण	यम	वपीत
वीभत्स	महाकाल	नील
भयानक	काल	शृष्ण
वीर	महेन्द्र	गीर
अद्भुत	ब्रह्मा	पीत

इस प्रकार हम ने संक्षेप में नाट्यशास्त्र में अनुप्रविष्ट निगमागमधारा का दर्शन किया ।

## ३ स्वरगत निरूपण और नादोत्पत्ति में निगमागम का प्रभाव

वेद में जिस प्रकार प्रत्येक सूक्त के छंद, ऋषि और देवता का निर्देश होता है, उसी प्रकार सप्त स्वरों के छंद-ऋषि, देवता के अतिरिक्त, वण (रग), जाति, कुल आदि का भी निर्देश मिलता है । यथा —

स्वर	उच्चारित	कुल	जाति	वण (रग)	ज मभूमि द्वीप	ऋषि द्रष्टा	देवता	छंद	रस
पङ्कज	मयूर	गीर्वाण	ब्राह्मण	पद्माभ	जम्बू०	बह्नि	बह्नि	अनुष्टुप	वीर
ऋषभ	चातक	ऋषि	क्षत्रिय	पिञ्जर	शाक०	वेधा	ब्रह्मा	गायत्री	वीर
गाधार	घाग	गीर्वाण	वैश्य	स्वण	कुश०	शशाङ्क	सरस्वती	त्रिष्टुप	करुण
मध्यम	क्रौंच	गीर्वाण	ब्राह्मण	कुन्दप्रभ	श्रीच	लक्ष्मी-कांत	शिव	बृहती	हास्य शृ गार
पञ्चम	कोकिल	पितृ	ब्राह्मण	असित	शात्मली	नारद	श्रीश	पङ्क्ति	हास्य शृ गारक
धैवत	ददुर	ऋषि	क्षत्रिय	पीत	श्वेत	तुम्बुरु	गणेश्वर	उत्थिक्	वीभत्स भयान
निषाद	गज	असुर	वैश्य	वदुर	पुष्कर	तुम्बुरु	सहस्रांशु	जगती	कल्याण
अंतरा			शूद्र						
माकली									

टिप्पणी—यह तालिका सगीत रत्नाकर (१-३ ४६ गद्य, ४७ कल ५२ ६० कल) के आधार पर बनाई गई है । इसके अतिरिक्त बृहद्देशी में सप्त स्वरों के संक्षिप्त नामों स, रि, ग, म, प, ध, नि

को लेकर अकारान्त नामो स, ग, म, प, ध, मे 'विष्णुबीज' और इकारान्त नामो (रि, नि) मे वामबीज बताया गया है। ( बृहद्देशी ६६ ७४ कल ) बीजाक्षर की बात सीधे आगम से जुड़ी हुई है।

छ वेदाङ्गों में से प्रथम है शिक्षा और उसमें अक्षरो के वग (रग), जाति, दैवत आदि देने की परम्परा मिलती है (द्रष्टव्य याज्ञवल्क्य शिक्षा उत्तराध वण प्रवरण मे वणदेवादि अधिकार ?) 'नाद' और 'ज्योति' की अभिन्नता वही से परम्परा प्राप्त है। उच्चारयिता पशु-पक्षी भी 'शिक्षा' में से ही आए हैं। सप्त स्वरो के द्वीप, छद् और रस की बात संगीतशास्त्र की उद्भावना है। रस तो नाट्यशास्त्र से ही आया है।

शिक्षा-ग्रन्थो के अनुसार ही संगीत रत्नावर (१ ३ ३, ४) मे नादोत्पत्ति का क्रम बताया गया है। यथा—

आत्मा विषक्षमाणोऽय मन प्रेरयति, मन ।

कायस्य बल्लिमाहति, स प्रेरयति माशतम् ॥

ब्रह्मप्रपिस्थित सोऽय क्रमादुध्वपथे चरन् ।

नाभिहृत्कण्ठमूर्धास्थेष्ववाविर्भावयति ध्वनिम् ॥

अर्थात् विवक्षा (बोलने की इच्छा) आत्मा मे उठती है। तब आत्मा मन को प्रेरित करता है और मन देह मे स्थित अग्नि पर आघात करता है। अग्नि वायु को प्रेरित करता है और ब्रह्मप्रपि से उत्थित वह वायु क्रमश ऊध्वपथ मे चलता हुआ नानि, हृदय, कण्ठ, मूर्धा और मुख मे ध्वनि का आविर्भाव कराता है। इन मे से संगीत में केवल प्रथम तीन स्थान ही उपयोगी हैं।)

पाणिनीय शिक्षा का निम्नोद्धृत अंश यहाँ तुलनीय है—

आत्मा बुद्ध्या समेत्यार्थान मनो यु क्ते विवक्षया ।

मन कायाग्रिमाहति स प्रेरयति माशतम् ॥ ६ ॥

माशतस्तूरसि चरन् द्र जनयति श्वरम् ।

प्रात सवनयोग त छद्ो गायत्रमाश्रितम् ॥ ७ ॥

कण्ठे माध्यमि वनयुग मध्यम वट्टमानुगम् ।

तार तार्तायसवन शीपथ्य जागतानुगम् ॥ ८ ॥

सोदीर्णो मूच्यभिहतो वक्त्रमापाद्य माशत ।

वर्षान् जनयते

अर्थात् आत्मा बुद्धि के द्वारा 'अर्थों' को एकत्र करके विवक्षा के द्वारा मन को नियुक्त करता है। मन कायाग्रि पर आघात करता है और अग्रि वायु को प्रेरित करता है। माशत उरस् (हृदय) मे 'चरण' करता हुआ, मन्द्र स्वर उत्पन्न करता है। इस मन्द्र स्वर का प्रात सवन से योग है और छद् गायत्री है। कण्ठ मे उत्थित स्वर माध्यमि (सवन) से युक्त है, त्रिष्टुभ उस का छद् है। तीसरा सवन 'तार' है, जिसका स्थान शिरस् है और छद् जगती है। वह भारत मूर्धा पर आघात करने के बाद मुख मे पहुँच कर वर्णों का उत्पन्न करता है।

#### ४ राग-रागिणी-ध्यान-परम्परा

संगीतशास्त्र मे तात्रिक प्रभाव का यह सबसे महत्वपूर्ण उदाहरण है। संगीतशास्त्र के उपलब्ध ग्रन्थो मे से संगीतोपनिषत्सारोद्धार (१४वीं शताब्दी) ही पहला ग्रन्थ है, जिस मे राग ध्यान दिए गए हैं।

इन रागध्याना में राग और रागिणी को देव देवी माना गया है और इसका प्रमाण है प्रत्येक ध्यान में शरीर के वण (रग), वस्तो के वण (रग), मुखो और हस्तो की सख्या, आयुध (हाथो में पकड़े हुए अस्त्र अथवा शस्त्र वीणादि वाद्य अथवा कमलादि पदाथ अथवा 'वर अभय' मुद्रा इत्यादि) और वाहन का वणन । इसी पद्धति का अनुसरण कुम्भाकृत संगीतराज में हुआ है । ऐसा अनुमान किया जा सकता है कि तांत्रिक राग-ध्यान पद्धति का आरम्भ मतगठित बृहद्देशी में ही हो गया होगा । इस अनुमान के आधार इस प्रकार हैं—

(१) बृहद्देशी के देशी राग-प्रकरण के आरम्भ में देवी का निम्नलिखित ध्यान है—

बधूकामा त्रिनेत्रामृतकरकलाशेखरा रक्तवस्त्रा  
 योनोत्तुङ्ग प्रवत्तस्तनसरनमिता योवनारम्भरुढाम् ।  
 सर्वालकारमुषा सरसिजनिलया बीजसक्रातमूर्ति  
 देवी पाशाकुशाभ्यामभयवरकरा विश्वमूर्तिनमामि ।

(बृह० पृ० १४१)

- (२) ग्राम-रागो के नाम पुल्लिङ्ग वाची और उनकी भाषा विभाषाओ (प्रकार भेदों) के नाम स्त्रीलिङ्गवाची हैं । यही राग के पुरुषत्व और भाषा (रागिणी) के स्त्रीत्व का बीज है । उल्लेखनीय है कि राग ध्यान के प्रथम प्रतिपादक ग्रंथ संगीतोपनिषत् सारोद्धार में 'रागिणी' के लिए 'भाषा' सज्ञा ही है ।
- (३) संगीतराज में देशी रागो के ध्यानों के प्रसंग में कई बार मतग का नाम लिया गया है । उदाहरण के लिए नटनारायण के ध्यान के प्रसंग में कहा है कि जो 'अमतग-मत' में स्थित है, वे इस राग का ऐसा ध्यान देते हैं ।

संगीतोपनिषत् सारोद्धार और संगीतराज में राग ध्यान के प्रसंग में कुछ शब्द बार-बार आए हैं, जो इस प्रकार हैं ।

पाश, शस्त्र, अब्ज, शूल, जयमालिका, वीणा, बीजपूर, अकुश, फल, चक्र, गदा, अभयकर इत्यादि ।

तत्र में पाश को इच्छाशक्तिमय, अकुश को ज्ञानरूपी, बाण-धनुष को क्रियाशक्तिमय, चक्र को क्रिया चैतन्य-रूप कह कर निरूपण किया गया है । (द्रष्टव्य नित्यापोडशिकाणव, वामकेश्वर तन्त्र का भाग, ६, ५३-५५)

राग रागिणी को लौकिक पुरुष स्त्री अर्थात् नायक नायिका के रूप में रखकर शृंगार की संयोग वियोगादि विभिन्न दशाओं में उनका वणन परवर्ती परम्परा है, जिसका आरम्भ सोलहवीं शती में माना जा सकता है ।

## ५ वाद्य निरूपण

वाद्य के निरूपण में सर्वप्रथम दो सदाभ उल्लेखनीय हैं—एक तो नाटयशास्त्र में शारीरी वीणा के साथ वाद्यो का सम्बन्ध प्रतिपादन और दूसरा संगीतराज में वह उल्लेख जिसमें वनस्पति में सरस्वती के प्रवेग की बात है ।

नाटयशास्त्र का सदाभ इस प्रकार है —

शारीर्यनिध वीणायां स्वरा सप्त प्रकीर्तिता ।

तेभ्यो विनिष्कृतास्त्वेवमातोष्ये द्विजत्तमा ॥

पूर्वं शरीराद्दुष्पूतास्ततो गच्छन्ति वारवीम् ।

तत पुष्करज चयमनुयाति घन पुन ॥ (ना० शा० ३४ ३०, ३१)

अर्थात् सात स्वर शारीरी वीणा में ही गहे गये हैं। उन्हीं (शारीरी वीणा-गत स्वरों) से आतोद्यो (वाद्यो) में स्वर (प्रविष्ट) होते हैं। स्वर पहले शरीर से उद्भूत होकर फिर दारवी वीणा में जाते हैं। वीणा के अतर्गत वद्य का ग्रहण हो ही जाता है और 'वद्य' समस्त सुधिर वाद्यो का उपलक्षण है। वहाँ (वीणा-वद्य) से स्वर पुष्कर (अवनद्ध) वाद्यो में और वहाँ से पुन घन में जाते हैं।

इस वचन में स्वरोत्पत्ति के प्रसंग में शारीरी वीणा का प्रथम स्थान और उसके बाद वाद्यो में स्वर के उत्पन्न की दृष्टि से क्रमिकता निहित है। पहले वीणा-वद्य, फिर अवनद्ध और फिर घन, यह स्वर में उत्पन्न का अवरोह क्रम है। मनुष्य शरीर का प्रथम स्थान वेद की 'अध्यात्म-परक' दृष्टि का द्योतक है।

सगीतराज का निम्नोद्धृत श्लोक द्रष्टव्य है—

पुराभिसर्पिणी वाणी देवेभ्यो ब्रह्मसद्मन ।

वनस्पतीन् विवेशातो वारूपा छनरयमी ॥

(सगीतराज ३-१-१८)

ये वारूपा (लकड़ी के बने वाद्य) इसलिए ध्वनित होते हैं कि पूर्व में अभिसर्पिणी (चारों ओर फैलने वाली) वाणी ने ब्रह्मलोक से उतर कर देवताओं के लिये अर्थात् देवताओं की इच्छा से वनस्पतियों में प्रवेश किया था।

अचेतन वाद्यो में वनस्पतियों के माध्यम से चितिरूपा वाग्देवता के प्रवेश की बात वेद से आई है। (द्रष्टव्य काठक संहिता २३-४, विशेष रूप से वेणु में वाग्देवता के प्रवेश की बात तैत्तिरीय संहिता ५-१-१ में कही गई है।)

वाद्यो के अधिष्ठातृ-देवो का निरूपण दो प्रकार से हुआ है, एक तो एकतंत्री वीणा के विभिन्न अंगों में देवताओं के निवास का वर्णन और दूसरे कुछ अवनद्ध वाद्यो के अधिष्ठातृ-देवो का वर्णन।

एकतंत्री के विभिन्न अंगों में देवताओं का निवास सगीत रत्नाकर (६-५५, ५६) में इस प्रकार बताया गया है।

## वीणा का अङ्ग

- १ दण्ड (डांड)
- २ तन्त्री
- ३ कुबुभ (पुडुभ)
- ४ पत्रिका (कुबुभ पर लगी घातु की पत्ती)
- ५ तुम्ब
- ६ नाभि (तुम्बे की)
- ७ दोरक
- ८ जोरा (जवारी)
- ९ सारिका (पर्दा अथवा एक तन्त्री पर बाएँ हाथ से तार घवण

कटने के लिये प्रयुक्त 'कन्ना' अर्थात् थालाका। पर्दा तो एकतन्त्री में है ही नहीं।)

मनुष्य शरीर के अङ्गों, उपागों और प्रत्यगों में देवताओं का निवास बताने की पद्धति वैदिक है और आगम धारा में भी उपासना के समय शरीर के विभिन्न अंगों में देवताओं का निवास करने की प्रणाली सबिदित है। एकतन्त्री के प्रसंग में इन दोनों धाराओं का संगम देखा जा सकता है।

## अधिष्ठाता देव देवी

- १ शम्भु
- २ उमा
- ३ कमलापति
- ४ इन्दिरा
- ५ ब्रह्मा
- ६ सरस्वती
- ७ वायुकि
- ८ सुषाणु
- ९ रवि

अवनद्ध वाद्यो मे अधिष्ठातृ देवो का निरूपण संगीत रत्नाकर मे इस प्रकार मिलता है।

### वाद्य नाम

- १ पटह
- २ मदल
- ३ हुडुक्का
- ४ फरटा
- ५ कुडुक्का
- ६ रुज्जा
- ७ त्रिवली

### अधिष्ठातृदेव

- १ स्कन्द (स० २० ६-८१७)
- २ नन्दिकेश्वर (वही, ६-१०३०)
- ३ सप्त माताएं (वही, ६-१०७७)
- ४ चर्चिका (वही, ६-१०८५)
- ५ क्षेत्रपाल (वही, ६-१०९८)
- ६ भृगो (वही, ६-११०८)
- ७ त्रिपुरा (वही, ६-११४४)

कुछ अवनद्ध वाद्या के विनियोग मे देव देवियों के नाम मिलते हैं। यथा।

- १ मण्डिडक्का
- २ दुडुभि

- १ चर्पागान अथवा शक्ति-पूजा मे
- २ देवतालय मे

विष्णु मंदिर म शिव और शिव-मन्दिर मे डमरू बजाने की परम्परा आज भी लोक म है। गुजरात मे देवी पूजा या देवी के आवेश के प्रसंग मे डाकला (शायद डक्कुली) नाम का वाद्य ही बजाया जाता है।

शिव के पंच मुखा मे से प्रत्येक से अवनद्ध वाद्यो के सात सात हस्तपाटो का उदभव संगीत रत्नाकर (६ ८५० और उसके बाद के गद्यांश) में वर्णित है।

सुपिर वाद्यो के प्रसंग मे वंश के १४ भेदो के नाम द्रष्टव्य है। ये भेद मुखर-घ्न और तार-घ्न के अन्तर (एक अगुल से लेकर १६ अगुल तक) को लेकर बनाए गए हैं। १४ नाम इस प्रकार हैं। (स० २० ६-४३१-३६)

### मुख रन्ध्र और तार रन्ध्र का अन्तर

### भेद नाम

- १-एक अगुल
- २-दो अगुल
- ३-तीन अगुल
- ४-चार अगुल
- ५-पांच अगुल
- ६-छह अगुल
- ७-सात अगुल
- ८-आठ अगुल
- ९-नौ अगुल
- १०-दस अगुल
- ११-ग्यारह अगुल
- १२-बारह अगुल
- १३-बीस अगुल
- १४-गोलह अगुल

- १-एकवीर
- २ उमापति
- ३ त्रिपुरुष
- ४-वतुमुख
- ५ पंचवक्त्र
- ६-षण्मुख
- ७ मुनि [सप्तर्षि]
- ८ वसु
- ९ नागेश [पाठभेद नागेश]
- १० महानद
- ११-रत्न
- १२-आदित्य
- १३-मनु
- १४-बलानिधि

इस नामकरण में निगम और आगम दोनों का प्रभाव स्पष्ट है।

पावित्रा नामक सुपिर वाद्य के लिये कहा गया है कि वह 'नाम' और 'पक्ष' को आवेश दिलाने वाली है (स० २० ६-७८६ क ख) यहाँ 'लोक' और 'निगमागम' का संगम है।

पन वाद्यो में प्रथम है 'ताल' या मजीरा। इसके लिये कहा है—

अल्पनादो भवेच्छक्तिर्नृदिनाव शिवो भवेत् ।

शिवे स्निग्धे घनो नाव शक्तो स्यात् तद् विषयम् ।

यामेन धारयेच्छक्तिं शिव दक्षिणपाणिना ।

अश्वमेधफलं चैव प्राप्नुयाद् दोषमयया ।

देवता तुम्बुरुषु मे शक्ति शक्तो शिवे शिव ।

(स० २० ६-११७८ गघ-११८०)

'अर्थात् 'ताल' (मजीरे) का बाएँ हाथ में पकड़ा जाने वाला भाग शक्ति-रूप है और दाएँ हाथ में पकड़ा जाने वाला भाग शिवरूप है। 'शिव' का नाद बड़ा और स्निग्ध है और शक्ति का नाद छोटा और रुक्ष है। वाम और दक्षिण हस्त का यथायथ प्रयोग करने से अश्वमेध का फल मिलता है और इसमें अयया करने से दोष होता है। जोड़े के देव तुम्बुरु हैं और वाम भाग की देवता शक्ति और दक्षिण भाग के देव शिव हैं।

कुछ अथ पन-वाद्यो में देवता निवेश इस प्रकार बताया गया है—

#### वाद्य का नाम

१-वास्यताल (ताल से कुछ बड़ा)

२-घण्टा

३-शुक्तिवाद्य

४-पट्टवाद्य

#### अधिष्ठातृ देव-देवी

१-नारद (स० २० ६ ११८४)

२-सवदेव, देवताचन में वादन  
(वही, ६-११८८)

३-यक्ष, रुद्रप्रिय

४-सप्त देवमुनि

वाद्य निरूपण में निगमागम धारा की कुछ भूलें हमने देखी।

#### ६ ग्राम-भूर्धना के अधिष्ठातृ देवों और तान-भृति नामों में निगमागम का प्रभाव

पडज मध्यम और गा-घार नामक तीन ग्रामों के अधिष्ठातृ देव संगीत रत्नाकर (१-४७) में क्रमशः ब्रह्मा, विष्णु, महेश्वर कहे गए हैं। भूर्धनाओं की देवता इस प्रकार हैं—(स० २० १-४-२९, २१)

#### भूर्धना नाम

१-उत्तरमन्दा (पडजग्राम)

२-रजनी "

३-उत्तरायता "

४-शुद्धपाङ्जी

५-मत्सरीकृता "

६-अश्वक्राता "

७-अमिरुद्रता "

#### देवता

१-यक्ष

२-रक्षस

३-नारद

४-अञ्जभव (ब्रह्मा)

५-नाग

६-अश्विन

७-पाशिन (शिव)



## ८ सौवीरी (मध्यमग्राम)

९-हरिणाशवा	”
१०-कलोपनता	”
११-शुद्धमध्या	”
१२-मार्गी	”
१३-पोरवी	”
१४-हृष्यका	”

८ ब्रह्मा

९-इन्द्र
१०-वायु
११-अश्व
१२-सिद्ध
१३-द्रुहिण (ब्रह्मा)
१४-भानु

नारद के नाम से (सर० १- ४३३ २५) मूर्छनाओं के अन्य नाम भी दिये गए हैं, जो कि इस प्रकार हैं।

पडजग्राम की सात मूर्छनाएँ ऋषियों की हैं, ऐसा कहकर ये सात नाम दिये हैं—१-उत्तरवर्णा, २ अभिरुद्रता, ३ अश्वकाता ४ सौवीरी, ५ हृष्यका ६ उत्तरायता ७ रजनी

मध्यमग्राम की सात मूर्छनाएँ पितृगण की हैं, ऐसा कहकर उसकी मूर्छनाओं के नाम दिए हैं। १-नन्दा, २ विशाला ३ सुमुखी ४ चित्रा ५ चित्रवती ६ सुखा ७ आलापा

पडज मध्यम दानो ग्रामों की मूर्छनाओं में से एक या दो स्वर वज्रित करके उनके जो पाडव-ओडव रूप बनत हैं, उन्हें नाट्यशास्त्र में मूर्छना-तान कहा है और उनकी सच्चा चौरासी निश्चित की है। बृहददेशी में इन्हीं चौरासी तानों को यज्ञों के नाम दे दिये गए हैं। संगीत रत्नाकर एवं संगीतराजादि परवर्ती ग्रंथों में यही यन् नाम दोहराए गए हैं। निगम-धारा के प्रभाव का यह ज्वलत उदाहरण है। संगीत रत्नाकर (१-४-७२-९० वख) के आधार पर यह नाम सूची प्रस्तुत है।

पडजग्राम—पडजहीन पाडव तानें—१-अग्निष्टोम २ अत्यग्निष्टोम ३-वाजपेय ४ पोडशी ५-गुण्डरीक ६-अश्वमेध ७-राजसूय

ऋषमहीन पाडव तानें—१ स्विष्टकृत् २-बहुसौवर्ण ३-गोसव ४ महाव्रत ५ विश्वजित ६-ब्रह्मयज्ञ ७-प्राजापत्य पचमहीन पाडव तानें—१-अश्वक्रांत २-रथक्रांत ३-विष्णुक्रांत ४ सूर्यक्रांत ५-गजक्रांत ६-बलभित् ७-नागपक्ष

निपादहीन पाडव तानें १-चातुर्मास्य २ सस्था ३ शस्त्र ४-उक्थ ५-सौत्रामणी ६-चित्रा ७ उदमित मध्यम ग्राम—पडजहीन पाडव तानें—१-सावित्री २-अधसावित्री ३ सवतोभद्र ४-आदित्यानमन ५-गवामयन ६-सर्पानामयन ७ कौणपायन

ऋषम-हीन पाडव तानें —१-अभिचित २ द्वादशाह ३-उपायु ४ सोम ५ अश्वप्रतिग्रह ६-बहि ७-अभ्युदय गांधारहीन पाडव तानें—१-सर्वस्वदक्षिण २-दीक्षा ३ सोम ४-समित ५ स्वाहाकार ६-तपूनपात ७ गोदोहन

पडजग्राम—पडजपचमहीन ओडव तानें—१-इडा २-गुरुपमेध ३-श्वेन ४-वज्र ५-इषु ६-अडिगरा ७-बद्ध निपाद—गांधार हीन ओडव तानें—१ ज्योतिष्टोम, २-दश ३-नादी ४-योगमाम ५-अश्वप्रतिग्रह ६-रात्रि ७ सोमर

ऋषम-पचमहीन तानें—१-सौभाग्यवृत्त २-कारीरी ३-शांतिवृत्त ४ पुष्टिपत ५ वेनतेय ६-उच्चाटन उवगीकरण

मध्यमग्राम—ऋषमर्धवतहीन ओडव तानें—१-अंरव २ कामद ३-अवधृष ४-अष्टकपालक ५ स्विष्टकृत् ६-वपटकार ७ मोनद

तानो के यज्ञवाचक नाम देने के तुरन्त बाद यह कहा गया है कि जो तान जिस यज्ञ नाम से कही गई है, उसके प्रयोग से उसी यज्ञ का फल मिलता है। (स० २० १-४-९० गघ)

बाईस श्रुतियों के नामकरण में भी निगम आगम दोनों का प्रभाव दिखाई देता है। ये नाम नाट्य-शास्त्र में तो नहीं ही हैं—वृहद्देशी में भी नहीं है। व्यवस्थित रूप से ये संगीत रत्नावर (१ ३-३५ गघ-३८) में ही सवप्रथम मिलते हैं। यथा—

१-तीव्रा २-कुमुदती ३-मदा ४-छन्दोवती ५-दयावती ६-रञ्जनी ७-रतिवा या रक्तिका ८-रौद्री ९-श्रीषा १०-वज्रिका ११-प्रसारिणी १२-प्रीति १३-माजनी १४-क्षिति १५-रक्ता १६-सदीपिनी १७-आलापिनी १८-मदती १९-रोहिणी २०-रम्या २१-उषा २२-क्षोभिणी

### ओमापतम् में विशेष रूप से आगम धारा का दर्शन

गवनेष्ट आरिएण्टल मेनुस्क्रिप्ट्स लाइब्रेरी, मद्रास से १९५७ में श्री के० वासुदेव शास्त्री द्वारा संपादित 'ओमापतम्' नाम का संगीतशास्त्र-ग्रन्थ प्रकाशित हुआ है। पाठ अत्यन्त भ्रष्ट है किन्तु निव-पावती के सवाद के रूप में रचित यह ग्रन्थ आगम-परम्परा का महत्त्वपूर्ण उदाहरण है। मूल पाठ केवल ७६ पृष्ठों में है, इसमें दो एक रोचक प्रसंग यहाँ उद्धृत हैं।

'राग' को त्रिविध बताया है—सजीव, मिश्र और निर्जीव। नरकण्ठज को सजीव, वैष्णव को निर्जीव और वेणुज को मिश्र कहा है। (२१-३६०)

शुद्ध रागों को शिवरूप, सालग (छायालग) रागों को शक्तिरूप और सक्तीण रागों को शिवशक्ति का मिश्र रूप बताया है। (१२-१९२ गघ, १९३)

### उपसंहार

अत्यन्त संक्षेप में हमने नाट्यशास्त्र और परवर्ती संगीतशास्त्र में विकीर्ण उल्लेखों के आधार पर नाट्य और संगीत के शास्त्रीय निरूपण में अनुप्रविष्ट निगमागम धारा का अवलोकन किया। इस अवलोकन से हमें भारतीय प्रज्ञा की समग्रता और अखण्डता का यत्किंचित् अनुदर्शन हो सके और उसे समझने की प्रेरणा मिले, यही इस लेख की सायबता होगी। ●

## भारतीय शिल्प में अन्तरधर्मीय प्रतीक

डॉ० रमेश चन्द्र शर्मा

आदि काल से ही मानव ने अपनी भावाभिव्यक्ति के लिए प्रतीकों को माध्यम बनाया है। प्रागतिहासिक युग अर्थात् भाषा की उत्पत्ति के पूर्व तो प्रतीकों का महत्व था ही किन्तु अब जबकि भाषा साहित्य और लेखन समाज के अभिन्न अंग है इनका महत्व अक्षुण्ण है। विभिन्न दलों व राष्ट्रों के ध्वजा में प्रयुक्त चिन्ह सामाजिक, धार्मिक व सांस्कृतिक उत्सवों एवं अवसरों पर शोभा सज्जा के लिए बनाई रूपाकृतियों से अनुमान लगता है कि तकनीकी दृष्टि से विकसित विज्ञानवादी युग में भी प्रतीकों का सावभौम प्रयोग है।

प्रतीकों से मात्र धार्मिक तथा आध्यात्मिक सूक्ष्म तत्वों की ही व्याख्या नहीं होती अपितु उनसे मानव मन और उसके व्यवहार का भी अच्छा दिग्दर्शन होता है। इस प्रकार भावों की अभिव्यक्ति में प्रतीकों की भाषा वाणी से कहीं अधिक सक्षम एवं सशक्त है।

देश काल और परिस्थिति जन्म विशिष्टताओं के अनुसार प्रतीकों में प्रकारान्तर से भेद दिखाई देता है किन्तु इनमें अनेक ऐसे हैं जिनका अर्थ रहस्य अथवा स देश प्रायः समान है। अवश्य ही ऐसे प्रतीक विभिन्न व्यक्ति समुदायों में एकता की बड़ी का कार्य कर सकते हैं और उनसे अन्तरधर्मीय सामंजस्य एवं समन्वय की वृद्धि होती है।

भारतीय संस्कृति की आत्मा तो प्रतीकों के माध्यम से ही ग्राह्य है। प्रागतिहास, पुरा इतिहास एवं इतिहास तीनों युगों में प्रतीकों का भरपूर प्रयोग हुआ है। यद्यपि धर्म, दर्शन एवं साहित्य में भारतीय सामाजिक संरचना अत्यधिक प्रभावित रही है किन्तु कला जो मानव के अन्तर्मन को मुखरित करने का एक विशिष्ट माध्यम बनी, आरम्भ से ही प्रतीकों से आच्छादित रही। क्योंकि कला और धर्म का प्रगाढ़ सम्बन्ध था। अतः धार्मिक विचारों और भावनाओं के स्पष्टीकरण और व्याख्यानों के लिए प्रतीकों को आधार बनाया गया। आरम्भ में ही यह अनुभूति हो गई थी कि प्रतीक अर्थ के सच्चे सवाहन हैं। यदि प्रतीक शोभा चिह्नों के रूप में भी अवित हुए होते तो भी उनका आधिदैविक महत्व और रहस्य अक्षुण्ण बना रहता।

भारत में मिले प्रागतिहासिक गुहा चित्रों (जैसे कि प्रतीक द्रष्टव्य है)। सिन्धु अथवा हड़प्पा संस्कृति के मृत्पात्रों में इनका प्रचुर अंकन है।

वैदिक साहित्य तो प्रतीकों का भण्डार है। इसमें वा सांकेतिक विवरण अवलोकनीय है। अग्नि-सोम, सावा-मृषिबी, हिरण्यगर्भ आदि सूक्ष्म परतें छिपी हैं। उनका उचित वैदिक प्रतीकों की परवर्ती साहित्य में

ने अनेक  
ह १। पर

उपमा, उद्धरण, प्रवृत्ति वगणन अथवा उसके बमनीय स्वरूप शब्द चित्र, विभिन्न यज्ञों की प्रक्रिया एवं सम्पादन आदि में प्रायः प्रतीक भाषा का प्रयोग हुआ है।

यह भी रोचक तथ्य है कि भारत में मुद्रा पद्धति का विकास प्रतीकों से ही हुआ। प्राचीनतम सिक्के जिन्हें आहत मुद्रा कहते हैं लगभग ई० पू० सातवीं शती से दूसरी शती ई० पू० के हैं। इनमें अनेक प्रकार के चिह्न अवस्थित रहते हैं जिनकी सख्या संकड़ी में पहुँच चुकी है। इनका वास्तविक उद्देश्य क्या था यह अभी तक पूर्णतया स्पष्ट नहीं है तथापि विद्वानों का अनुमान है कि ये धार्मिक आध्यात्मिक तथा कलात्मक अभिव्यक्ति व्यक्त करते हैं। इन सिक्कों का मुद्राशास्त्रीय महत्व तो था ही क्योंकि विभिन्न व्यापार श्रेणियों द्वारा व्यापार के लिए अपने अपने चिह्न अवस्थित कर इन्हें परिचालित किया था और इन्हें सिक्कों के रूप में मायता प्राप्त हुई।

इस प्रकार भारतीय समाज प्रतीकों से आरम्भ से परिचित रहा और इनका कला सौष्ठव, धार्मिक तथा सामाजिक अनुष्ठान बमकाण्डीय विधान, आध्यात्मिक प्रवचनों तथा साहित्य सृजन आदि की अभिव्यक्ति के माध्यम के फलस्वरूप महत्व बना रहा। इनमें से अधिकांश प्रतीक सर्वमान्य थे और धार्मिक अथवा साम्प्रदायिक बंधन से मुक्त थे। प्राचीन भारतीय स्थापत्य चाहे वह हिन्दू, बौद्ध अथवा जैन धर्म से सम्बन्धित हो, प्रतीकों के प्रदर्शन के बारे में उदार दृष्टिकोण का द्योतक है। अर्थात् कलारूपों के परस्पर सम्मिलन से विभिन्न धर्म तथा मतवलम्बियों में भी सामंजस्य एवं सौहार्द की दृष्टि हुई क्योंकि उन्हें अथवा भी अपने अन्तर्गत की भावना का ही दिग्दर्शन हुआ। कभी-कभी मान्यताओं के भेद से प्रतीकों की व्याख्या अथवा अर्थ परिवर्तन होने पर भी स्वरूप प्रायः अपरिवर्तित रहता क्योंकि विद्वानों का शास्त्राध्य और खण्डन मण्डन एवं विशिष्ट बुद्धिजीवी वर्ग तक ही सीमित रहता और लोक में आरुढ़ प्रतीकों के प्रति निष्ठा अक्षुण्ण बनी रहती। फलतः अधिकांश प्रतीकों की सवमायता स्थिर रही और वे घम विघेय की सीमा में आबद्ध नहीं रहे।<sup>14</sup>

इस प्रकार के अन्तरधर्मीय प्रतीक भारत में अनेक हैं तथापि सुविधा की दृष्टि से उनका निम्नवत वर्गीकरण हो सकता है।<sup>15</sup>

- |                            |  |
|----------------------------|--|
| १ धनस्पति तथा पशुपक्षी जगत | विभिन्न वृक्ष, पुष्प, पशु, पक्षी और उनके विविध काल्पनिक स्वरूप।  |
| २ आयुध                     | जैसे त्रिशूल, वज्र, इन्द्र, यष्टि, गदा, धनुष, बाण, दाश, चक्र आदि।  |
| ३ शोभा विह्वल              | पूण कुम्भ या मंगल कलश, यूपस्तम्भ या स्तम्भ रत्न, निधि (सम्पत्ति), पात्र, केतु, या ध्वज, छत्र, आसन, रथ आदि। |
| ४ दार्शनिक/आधिदैविक        | यक्ष, सूर्य, चन्द्र, अग्नि, वामन, अश्विनीमातृका तथा अन्य देवतागण।  |

भारतीय समाज में जहाँ प्रत्येक वस्तु में दिव्यता का अधिष्ठान अभिप्रेत हो वहाँ शुभ चिह्नों की सख्या का परिसीमन सम्भव नहीं है तथापि इन्हें अष्टमंगल चिह्न की शृंखला से आठ की परिधि में बांधा गया है किन्तु यह सध्या सवमाय रूप से कभी स्थिर नहीं रही। जो आठ मंगल प्रतीक जैन, बौद्ध और हिन्दू धर्मस्थलों में बहुधा मिलते हैं वे हैं पूण कुम्भ, वृक्ष, स्वस्तिक, चक्र, मोन मिथुन अथवा मत्स्य युग्म, शराव सम्पुट (सकरोरी का जोड़ा), भद्रासन या मंगलपीठ और त्रिरत्न जिसमें चक्र, कमल और नदि पद का संयुक्त अंकन रहता है। ये मंगल चिह्न महापुरुषों के भी परिचायक हैं। चक्रवर्ती राजा, अवतार और महान विभूतियों जैसे बुद्ध, महावीर आदि, को शोभा चिह्नों से युक्त प्रदर्शित करने की परम्परा रही है। मध्य, मुगल और आधुनिक युग में भी मंगल चिह्न की मायता बनी हुई है।

# भारतीय शिल्प में अन्तरधर्मीय प्रतीक

डॉ० रमेश चन्द्र शर्मा

आदि काल से ही मानव ने अपनी भावाभिव्यक्ति के लिए प्रतीकों को माध्यम बनाया है। प्रागैतिहासिक युग अर्थात् भाषा की उत्पत्ति के पूर्व तो प्रतीकों का महत्व था ही किन्तु अब जबकि भाषा साहित्य और लेखन समाज के अभिन्न अंग है इनका महत्व अक्षुण्ण है। विभिन्न दला व राष्ट्रो के ध्वजों में प्रयुक्त चिह्न सामाजिक, धार्मिक व सांस्कृतिक उत्सवा एवं अवसरों पर शांति सज्जा के लिए बनाई स्थापितियों में अनुमान लगता है कि तकनीकी दृष्टि से विकसित विज्ञानवादी युग में भी प्रतीकों का सावभौम प्रयोग है।

प्रतीकों से मान धार्मिक तथा आध्यात्मिक सूक्ष्म तत्वों की ही व्याख्या नहीं होती अपितु उनसे मानव मन और उसके व्यवहार का भी अच्छा दिग्दर्शन होता है। इस प्रकार भावों की अभिव्यक्ति में प्रतीकों की भाषा वाणी से कहीं अधिक सक्षम एवं सशक्त है।

देश काल और परिस्थिति जहाँ विशिष्टताओं के अनुसार प्रतीकों में प्रकारांतर से भेद दिखाई देता है किन्तु उनमें अनेक ऐसे हैं जिनका अर्थ रहस्य अथवा स देश प्रायः समान है। अवश्य ही ऐसे प्रतीक विभिन्न व्यक्ति समुदायों में एकता की कड़ी का कार्य कर सकते हैं और उनसे अन्तरधर्मीय सामंजस्य एवं समन्वय की वृद्धि होती है।

भारतीय संस्कृति की आत्मा तो प्रतीकों के माध्यम से ही ग्राह्य है। प्रागैतिहास, पुरा इतिहास एवं इतिहास तीनों युगों में प्रतीकों का भरपूर प्रयोग हुआ है। यद्यपि धर्म, दर्शन एवं साहित्य में भारतीय सामाजिक संरचना अत्यधिक प्रभावित रही है किन्तु कला जो मानव के अंतर्मन को मुखरित करने का एक विशिष्ट माध्यम बनी, आरम्भ से ही प्रतीकों से आच्छादित रही। क्योंकि कला और धर्म का प्रगाढ़ सम्बन्ध था। अतः धार्मिक विचारों और मायताओं के स्पष्टीकरण और व्याख्यानों के लिए प्रतीकों का आधार बनाया गया। आरम्भ में ही यह अनुभूति हो गई थी कि प्रतीक अर्थ के सच्चे सवाहक है। यदि प्रतीक शोभा चिह्नों के रूप में भी अंकित हुए होते तो भी उनका आध्यात्मिक महत्व और रहस्य अक्षुण्ण बना रहता।

भारत में मिले प्रागैतिहासिक गुहा चित्रों (जैसे मध्य प्रदेश, उत्तर प्रदेश तथा उड़ीसा) में अनेक प्रतीक द्रष्टव्य हैं। सिन्धु अथवा हड़प्पा संस्कृति के मृत्पात्रों पर तो शोभा चिह्न चित्रित हैं ही, मुहुरों पर भी इनका प्रचुर अंकन है।

वैदिक साहित्य तो प्रतीकों का भण्डार है। इसमें प्रकृति के उपादानों एवं उनसे उद्भूत क्रियाओं का सांकेतिक विवरण अवलोकनीय है। सरल शब्द भी गूढ़ रहस्य से युक्त प्रतीत होते हैं। पिण्ड ब्रह्मांड, अग्नि-सोम, चापा पृथिवी, हिरण्यगर्भ आदि ऐसे प्रयोग हैं जिनमें मृष्टि की प्रक्रिया और उसके विकास की सूक्ष्म परतें छिपी हैं। उनका उचित प्रयोग और व्याख्या स्वयं ही एक गूढ़ और महत्वपूर्ण विषय है। वैदिक प्रतीकों को परवर्ती साहित्य और कथानकों के माध्यमों से स्पष्ट करने का प्रयास हुआ। वैदिक

उपमा, उद्धरण, प्रवृत्ति वगण अथवा उसके कमनीय स्वरूप शब्द चित्र, विभिन्न यज्ञों की प्रक्रिया एवं सम्पादन आदि में प्रायः प्रतीक भाषा का प्रयोग हुआ है।

यह भी रोचक तथ्य है कि भारत में मुद्रा पद्धति का विकास प्रतीकों से ही हुआ। प्राचीनतम सिक्के जिन्हें आहत मुद्रा कहते हैं लगभग ई० पू० सातवीं शताब्दी से दूसरी शताब्दी ई० पू० के हैं। इनमें अनेक प्रकार के चिह्न अंकित रहते हैं जिनकी सख्या संकटों में पहुँच चुकी है। इनका वास्तविक उद्देश्य क्या था यह अभी तक पूर्णतया स्पष्ट नहीं है तथापि विद्वानों का अनुमान है कि ये धार्मिक आध्यात्मिक तथा कलात्मक अभिव्यक्ति अभिव्यक्त करते हैं। इन सिक्कों का मुद्राशास्त्रीय महत्व तो था ही क्योंकि विभिन्न व्यापार श्रेणियाँ द्वारा व्यापार के लिए अपने अपने चिह्न अंकित कर इन्हें परिचालित किया था और इन्हें सिक्कों के रूप में मान्यता प्राप्त हुई।

इस प्रकार भारतीय समाज प्रतीकों से आरम्भ से परिचित रहा और इनका कला सौष्ठव, धार्मिक तथा सामाजिक अनुष्ठानों कमवाण्डीय विधान, आध्यात्मिक प्रवचनों तथा साहित्य सृजन आदि की अभिव्यक्ति के माध्यम के फलस्वरूप महत्व बना रहा। इनमें से अधिकांश प्रतीक सर्वमान्य थे और धार्मिक अथवा साम्प्रदायिक बन्धन से मुक्त थे। प्राचीन भारतीय स्थापत्य चाहे वह हिन्दू, बौद्ध अथवा जैन धर्म में सम्बन्धित हो, प्रतीकों के प्रदर्शन के बारे में उदार दृष्टिकोण का धोतक है। अमात्य कलारूपों के परस्पर सम्मिलन से विभिन्न धर्म तथा मतवलम्बियों में भी सामंजस्य एवं सौहार्द की वृद्धि हुई क्योंकि उन्हें अत्यन्त भी अपने अन्तर्गत की भावना का ही दिग्दर्शन हुआ। सभी सभी मान्यताओं के भेद से प्रतीकों की व्याख्या अथवा अर्थ परिवर्तन होने पर भी स्वरूप प्रायः अपरिवर्तित रहता क्योंकि विद्वानों का शास्त्राध्य और खण्डन मण्डन एवं विशिष्ट बुद्धिजीवी वर्ग तक ही सीमित रहता और लोक में आरुढ़ प्रतीकों के प्रति निष्ठा अशुण्य बनी रहती। फलतः अधिकांश प्रतीकों की सर्वमान्यता स्थिर रही और वे धर्म विशेष की सीमा में आवद्ध नहीं रहे।

इस प्रकार के अन्तर्धर्मीय प्रतीक भारत में अनेक हैं तथापि सुविधा की दृष्टि से उनका निम्नवत वर्गीकरण हो सकता है।<sup>१</sup>

- |                             |  |
|-----------------------------|--|
| १ घनस्पति तथा पशुपक्षी जगत् | विभिन्न वृक्ष, पुष्प, पशु, पक्षी और उनके विविध काल्पनिक स्वरूप।  |
| २ आपुध                      | जैसे त्रिशूल, वज्र, इन्द्र, यष्टि, गदा, धनुष, बाण, दाश, चक्र आदि।  |
| ३ शोभा चिह्न                | पूर्ण कुम्भ या मंगल कलश, यूपस्तम्भ या स्तम्भ रत्न, निधि (सम्पत्ति), पाद, केतु, या ध्वज, छत्र, आसन, रथ आदि। |
| ४ दार्शनिक/आधिदैविक         | यश, सूर्य, चन्द्र, अग्नि, वामन, अश्विनीमाता तथा अन्य देवतागण।  |

भारतीय समाज में जहाँ प्रत्येक सुन्दर व विशिष्ट वस्तु में दिव्यता का अधिष्ठान अभिप्रेत हो चला शुभ चिह्न की सख्या का परिशीलन सम्भव नहीं है तथापि इन्हें अष्टमंगल चिह्न की शृंखला से आठ की परिधि में बाधा गया है किन्तु यह सख्या सर्वमान्य रूप से कभी स्थिर नहीं रही। जो आठ मंगल प्रतीक जैन, बौद्ध और हिन्दू धर्मस्थलों में बहुधा मिलते हैं वे हैं पूर्ण कुम्भ, वृक्ष, स्वस्तिक, चक्र, मीन मिथुन अथवा मत्स्य युग्म, शराव सम्पुट (सकरोरी का जोड़ा), भद्रासन या मंगलपीठ और त्रिरत्न जिसमें चक्र, कमल और नदि पद का संयुक्त अवन रहता है। ये मंगल चिह्न महापुरुषों के भी परिचायक हैं। चक्रवर्ती राजा, अवतार और महान् विभूतियों जैसे बुद्ध, महावीर आदि, को शोभा चिह्नों से युक्त प्रदर्शित करने की परम्परा रही है। मध्य, मुगल और आधुनिक युग में भी मंगल चिह्न की मान्यता बनी हुई है।

मंदिर, स्तूप, चैत्य, मठ विहारों के अतिरिक्त राजप्रासाद, सावजनित भवन तथा निजी इमारतों एवं मकानों को भी प्रतीकों से सजाया जाता था। दान सम्बन्धी अभिलेखा, ताम्रशासनो और इसी प्रकार के इष्ठापृत कार्यों के सम्पादन के उल्लेख के पूर्व मङ्गल चिह्नों की उत्कीर्ण करने की प्रथा रही। कभी कभी इन्हें इतना बद्धमूल ढंग से अतिरजित कर प्रदर्शित किया गया है कि उनके यथाय स्वरूप का निर्धारण एक समस्या बन जाती है। दूसरी ओर प्रतीकों के माध्यम से सम्पन्न विधान की प्रवृत्ति का बोध भी होता है। जब चौबीस तीर्थ करों का प्रायः एक सा प्रतिमा विधान होने से उनके पहचान की कठिनाई प्रतीत हुई तो उसका समाधान विभिन्न लाच्छनों से किया गया। तदनुसार ऋषभनाथ को न धो पर लटकी जटाओं और पार्श्वनाथ या सुपार्श्वनाथ को सफणों की छतरी से आच्छादित दिखाया गया तथापि अय बाईस की समस्या बनी रही, फलतः गुप्तोत्तर काल में सभी चौबीस जिनो की प्रतिमाओं के नीचे उनकी पहचान का एक चिह्न बना दिया गया। जैसे ऋषभनाथ के नीचे बैल, शास्तिनाथ के नीचे हरिण और महावीर के नीचे सिंह का अंकन होने लगा। यद्यपि उनमें से सभी या तो दण्ड या कार्यात्मक मुद्रा में खड़े होकर अथवा ध्यानस्थ भाव में तपस्व्यारत दिखाया गया है।<sup>१</sup>

कुछ प्रतीक तो इतने लोकप्रिय हुए कि वे अनेक देशों में किसी-न किसी रूप में अब तक प्रचलित हैं। यहाँ यह स्पष्ट करना आवश्यक है कि ये मात्र मंगल चिह्नों के रूपों में ही ग्राह्य नहीं हुए। किन्तु कभी-कभी उनसे एक विचित्र आतंकमय स्थिति का भी बोध होता है और इस दृष्टि से उन्हें त्याज्य या अमंगल सूचक मान लिया गया। उदाहरण के लिये स्वस्तिक आदि काल से ही बहुत लोकप्रिय रहा। किन्तु इसे हिटलर ने अपनाया और जर्मनी के राज्य चिह्न का गौरव भी दिया, साथ ही उसने यहूदियों पर भीषण अत्याचार कर अपनी साम्राज्यवादी प्रवृत्ति का प्रदर्शन किया तो स्वस्तिक को अधिनायकवाद, आतंक और अत्याचार के प्रतीक के रूप में माना जाने लगा है और आज भी इसके प्रयोग के रूप में शका उठाई जाती है। वास्तव में दोष प्रतीक का नहीं अपितु उसके प्रयोग के पीछे निहित मनावृत्ति या विचार धारा का दोष है जिसके फलस्वरूप एक सुदूर और मंगलदायी प्रतीक भयावह रूप में मान लिया गया। इसी प्रकार तपोपचार में अनेक प्रतीक स्वीकार किये गए। उनमें से बहुत से विचित्र और अमंगलकारी प्रतीत होते हैं जैसे मानव कपाल या मुण्ड। अवश्य ही इससे मंगल भावा का प्रस्फुटन न होकर भय और मृत्यु की सूचना मिलती है और ये प्रतीक किसी क्रिया विशेष के लिए आवश्यक और ग्राह्य हो सकते हैं किन्तु उन्हें शोभा प्रतीक के रूप में समाज ने नहीं अपनाया।

अंतरधर्मीय शोभा चिह्नों की सत्या तो बहुत है किन्तु यहाँ कतिपय विशिष्ट चिह्नों पर ही प्रकाश डालना सम्भव है।

### कल्पवृक्ष

इच्छाओं या कामनाओं को पूर्ण करने के लिए मायत्ता प्राप्त वृक्ष को कल्प वृक्ष या कल्पद्रुम कहते हैं। दिव्य शक्ति से अधिष्ठित होने के फलस्वरूप इसे मुरतर अथवा देवतर भी कहा जाता है। कला में इसे न केवल पत्र पुष्प और फल से लदा दिखाते हैं अपितु इसे बहुत से वस्त्र एवं आभूषणों से भी मण्डित बनाया जाता है। भाव यह है कि मनुष्य के जितने भी इष्ट पदार्थ हैं वे सभी कल्पतरु से प्राप्त हो सकते हैं। मनोवाछित पदार्थों की उपलब्धि किसे प्राप्त नहीं होगी? व्यक्ति किसी भी धर्म, सम्प्रदाय, सम्प्रह या देश का हो ऐसे वृक्ष की वह पूजा करेगा ही। अभिज्ञान शाकुन्तल में उल्लेख है कि जब शाकुन्तल वन से तपोवन के लिये विदा हुई तो वृक्षों ने वस्त्र एवं आभूषण उसे प्रदान किये।<sup>१०</sup> रामायण,

महाभारत, जातक कथाओं, संस्कृत साहित्य और जैन ग्रंथों में कल्पवृक्ष के अनेक सन्दर्भ मिलते हैं। भरहुत, सांची, भाजा, मथुरा, गंधार तथा अन्य कला शिल्पों में कल्पवृक्ष का अवन द्वितीय शती ई० पू० से तृतीय शती ई० तक मिलता है।<sup>११</sup> भारतीय संग्रहालय, कलकत्ता में द्वितीय शती ई० पू० का विदिशा, मध्यप्रदेश से प्राप्त एक प्रस्तर शिला की कल्पद्रुम का यथावत स्वरूप प्रदान किया गया है। तदनुसार एक वटवृक्ष से अष्ट निधियाँ की निकलती दिखायी हैं।<sup>१२</sup>

कभी-कभी नर और नारी युगल को प्रणयरत भाव में कल्पवृक्ष पर उत्कीर्ण किया है। सम्भोग का सुख मनुष्य की चरम अभिलाषा मानी गई है और घम, अथ, काम और मोक्ष इन चार पुण्यार्थों में काम का भी महत्वपूर्ण स्थान है। अतः कल्पवृक्ष को इस इच्छा के पूरक के रूप में भी सम्मान मिला। कल्पद्रुम के स्त्री भेद भी मिलते हैं जिन्हें कल्पलता, नारीलता या कामलता के नाम से शिल्प में अंकित किया है। यद्यपि इन सभी का अभिप्राय समान है। कल्पवृक्ष के पीछे अनेक कथाओं अथवा इतिहासपरक घटनाओं का घटाटोप है और उनसे भी इसकी दिव्यता पर प्रकाश पड़ता है। माकण्डेय मुनि को वटवृक्ष पर बाल कृष्ण का दर्शन हुआ था। महात्मा बुद्ध ने बोधि गया में पीपल के वृक्ष के नीचे महान् सकल्प लेकर तपस्या की और अतत बोधि का परम लक्ष्य प्राप्त किया। फलतः आरम्भिक शिल्प में बुद्ध को बोधि वृक्ष के नीचे तपस्यारत दिखाया जाता है। कभी-कभी घटनाक्रम में बुद्ध स्वयं उपस्थित नहीं रहते और मात्र बोधिवृक्ष के अरुण से बोधि प्राप्ति की घटना का आभास होता है। फलतः भक्त गया वृक्ष की पूजा, अर्चा और परिक्रमा तथा उस पर पुष्प माला आदि अर्पित करते हैं। बोधिवृक्ष को प्राचीन शिल्प में प्रासाद या भवन के मध्य भी अंकित किया गया अथवा भवन से वृक्ष की शाखाएँ निकलती रहती हैं। इस दृष्टि से लगभग प्रथम शती ई० पू० की मथुरा संग्रहालय में सुरक्षित एक तोरण सूची उत्प्रेषनीय है।<sup>१३</sup> अनेक तीर्थों में अभी तक यह मान्यता बलवती है कि वृक्ष विशेष पर वस्त्र या कलावा चढ़ाने से मनोवाञ्छित फल की प्राप्ति होती है। इस श्रद्धा की पृष्ठभूमि में कल्पवृक्ष की मान्यता ही बद्ध मूल है।

कल्पवृक्ष के आधिदैविक स्वरूप का चिन्तन भी वरेण्य है। इसका अभिप्राय है अभीष्ट के प्रति उत्कट संकल्प भावना और प्रयासपूर्वक लक्ष्य की प्राप्ति। कल्प का अर्थ है कल्पना या चिन्तन। यह दो प्रकार का हो सकता है सत् कल्प अथवा सकल्प और दूसरा विकल्प। सत्कल्प का अर्थ है अच्छा विचार विकल्प का अर्थ है दुर्विचार। सकल्प समाधि की ओर प्रेरित करता है जिससे उचित फल की प्राप्ति होती है। विकल्प (दुरे विचार) व्याधि अथवा अनिष्ट की ओर ले जाते हैं वस्तुतः कल्पवृक्ष के नीचे स्थित होना एक मानसिक स्थिति है जिसमें सभी प्रकार की आकांक्षाओं और वासनाओं का उपशम होता है और जब वासना ही समाप्त हो गई तो किसी वस्तु की प्राप्ति के लिये प्रयास का प्रश्न ही नहीं उठता। यह मन की आत्मपतिक सन्तुष्टि की स्थिति है 'मनसि च सन्तुष्टे कोऽप्यवान को दरिद्र।' इस प्रकार सुकल्प वृक्ष के नीचे अर्थात् सुचिन्तन से हमारा अभाव स्वयं ही समाप्त हो जाता है और याचना के लिये कुछ शेष बचता ही नहीं है। यही कल्पवृक्ष का प्रतीक रहस्य है इसके महत्व के कारण इसे चाव से भारतीय शिल्प में यत्न तन्त्र अंकित किया गया है।

## पूर्ण कुम्भ

समृद्धि, बाहुल्य, और हृष्य में प्रतीकपूर्ण कला का प्रचुर अवन भारतीय कला में मिलता है और यह सभी मतावर्गविषयों में लोकप्रिय रहा है। पूर्णकुम्भ, पूर्णलला, पूर्णपात्र, भद्र पात्र, मंगल कला, मंगल पात्र, पूर्णघट, भद्रघट आदि इसके अनेक नाम मिलते हैं। जल भरे पात्र से निकलती लता, पुष्प



अथवा पत्रो सहित दिखाने का इसका विधान है। इसके सुंदर रचना सौष्ठव को देखकर ही मंगल भावनाओं का हृदय में संचार होने लगता है। पात्र से निचलती सपुष्पलता जीवन के सुप्त और अभ्युदय की सूचक है। अतः वैदिक काल से ही भद्र कलश का विधान मिलता है 'एतानि भद्रा कलशं त्रियाम' १४ कीर्ति और समृद्धि का विस्तारक यजमान का पूण कलश पीने के लिये सदा भरा पूरा रहे —

आपूर्णां अस्य कलशं स्वाहा। सितैव कौशं सिसिचै पियध्वै १५ कभी-कभी पूण कलश का स्वर्ण से बना और दूध से भरा होने का उल्लेख है। १६ और उससे चमकीला द्रव निचलता रहता है। १७ यह भी संकेत किया गया है कि जब सोम रस कलश में प्रवेश करता है तो उसके साथ विश्व की समस्त शोभा पात्र में निवास करती है। १८ अतः सोम व श्री परस्पर सम्बद्ध हैं। ऐसे प्रसंगा में सोम पुरुष और श्री नारी तत्व के प्रतीक हैं। उनके संयोग से जीवन का चरम आनंद प्रस्फुटित होता है। अथर्ववेद में पूण कुम्भ को समय का भी प्रतिमान माना गया है जिसे अनेक रूपों में देखा जा सकता है — 'पूण कुम्भोऽधिकाल अहितस्त वै पश्यामो बहुधा नु सतम्' १९ यहाँ बहुधा शब्द बड़ा सामिप्राय प्रतीत होता है। ऋतुओं के परिवर्तन से कालचक्र भिन्न रूपों में दिखाई देता है। जीवन में भी समय की गति बदलती रहती है। सृष्टि का श्रम भी परिवर्तनशील है। इसीलिये पूण कलश भी विविध रूपों में अंकित पाया जाता है। उससे निचलती पत्रावली नित्य नवीनता की प्रतीक है।

परिपूर्णता पूर्ण कलश की मुख्य विशेषता है जीवन को पूण बनाने की प्रक्रिया के रूप में पूणघट को व्यक्त किया गया है। अथर्ववेद में जीवन के समस्त सुख, आनंद, प्रसन्नता आदि का अधिष्ठान यह मंगल कलश ही माना गया है —

आनंदा मोदा प्रमुदोऽभीमोद मुदश्च ये।

हसो नरिष्टा नत्तानि शरीरमु प्राधिशन २०।

जीवन की यही सम्पूर्णता उपनिषद में बताई गई है जो सभी परिस्थितियों में पूण है पूणमद पूणमिद पूर्णात् पूणमदुच्यते। पूणस्य पूर्णमादाय पूणमेवावशिष्यते २१

पूण कुम्भ की यह पूर्ववर्ती विशेषता परवर्ती काल में भी अक्षुण्ण रही और बौद्ध व जैन साहित्य एवं शिल्प में इसे विविधता एवं रोचकता के साथ अपनाया गया। भरहुत, सांची, मथुरा, मधार, अमरावती आदि में इसका प्रचुर अंकन किया गया। बौद्ध साहित्य में घरों को मंगल कलश से अलङ्कृत करने का उल्लेख है और ऐसे घरों को 'पूण घट परिमण्डित घर' बताया है २२। मध्य कालीन मंदिरों में स्तम्भों के मूळ भाग को प्रायः पूर्णघट से उत्कीर्ण करने का विधान था। आज भी विवाह आदि मांगलिक अवसरों पर पूणघट की प्रतिष्ठा चली आ रही है।

## स्वस्तिक

परस्पर मिलती आगे बढ़ती दो रेखाएँ स्वस्तिक बनाती हैं। यही रेखाएँ चारों ओर वृत्त की ओर अप्रसरित होती हैं। स्वस्तिक शुभ का पर्याय है और सम्भवतः यह वैदिक स्वस्तिक वाचन से लिया गया है जहाँ कामों की सिद्धि सफलता के लिए स्वस्तिक वाचन किया जाता था। स्वस्तिक की रचना परस्पर मिलकर वृद्धि की ओर संचित करती है। अकेला एक ही दिशा में चलेगा रेखा भी एक ही ओर बढ़ती है किन्तु वृद्धि से लोगों के मिलन पर जीवन की दिशाएँ खुल जाती हैं। विचार विमर्श होता है और आगे की व्यूह रचना की जाती है। चारों ओर खोज होती है। आगे चलकर पुनः मुड़ते हैं और जीवन चक्र आगे बढ़ता जाता है।

अग्रभाग के दाहिनी ओर मुड़ने पर स्वस्तिक चक्रवत् दिखाई देता है और तब यह सूय का प्रतीक होता है। यही पुरुष शक्ति, तेज या पौरुष का अभिप्राय है कि व्यक्ति शक्ति सम्पन्न हो निरन्तर गतिशील रहे। यदि स्वस्तिक के अग्रभाग बाई ओर मुड़ते हैं तो यह चन्द्रमा का प्रतीक माना जाता है जिसकी शीतलता, बომलता और सौन्दर्य से स्त्री का लावण्य अभिव्यक्त होता है।

चारों दिशाओं में उन्मुख होने के फलस्वरूप स्वस्तिक को चारों वेद या वेदपाठी चतुर्मुख ब्रह्मा के रूप में मायता प्राप्त है। कुछ लोग इसे जीवन की चार अवस्थाओं के रूपों में स्वीकार करते हैं अर्थात् ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ तथा सत्यास। जीवन के चार प्रमुख लक्ष्य भी इसमें अनुमानित होते हैं धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्ष। चार वर्णों अर्थात् ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र का समवेत भाव भी इससे अभीष्ट है। इस प्रकार कुल मिलाकर स्वस्तिक एवता वा सकेत करता है। चतुष्पदा गो या चारों ओर समुद्र से घिरी पृथ्वी का स्वस्तिक सकेत देता है। ज्ञान का प्रकाश चारों ओर फैलाने के रूप में बौद्ध व जैन परम्पराओं ने भी स्वस्तिक को मायता दी।

सिन्धु सभ्यता में स्वस्तिक का स्पष्ट अवन है। जैन व बौद्ध स्थापत्य में भी इसे प्रचुरता से उत्कीर्ण किया गया है। स्तूप अथवा चैत्य स्वस्तिक की आकृति के आधार पर ही निर्णय किए जाते थे। ऐसी संरचना का व्यावहारिक कारण यह था कि वय पशु सीधे प्रवेश न कर सकें क्योंकि आगे की ओर मुड़ी भुजाएँ उनके प्रवेश में प्रतिरोध का कार्य करती थी वैसे स्तूप या चैत्य का विकास वैदिक यज्ञ वेदी से हुआ है। जहाँ स्वस्तिक वाचन यज्ञ का आवश्यक अंग माना जाता था अतः शुभ के प्रतीक के रूप में स्तूप की संरचना का आधार यज्ञवेदी हुई। महान् विभूति की समाधि या स्मारक के रूप में बने स्तूप या चैत्य से उस विभूति के स्मरण से उत्तम संचार होता था जिससे सु अथवा शुभ की अभिवृद्धि होती थी। ईसाई धर्म में स्वस्तिक 'क्रॉस' को ईसा मसीह के चरम बलिदान के रूप में समादृत किया जाता है। इस प्रकार स्वस्तिक चिह्न वा सभी युगों में सावभौम प्रतीक के रूप में प्रयोग हुआ।

## पद्म

भारतीय कला में कमल सबसे सुन्दर शोभाविह है और इसे सभी धर्म व सम्प्रदायों ने अलंकरण के रूप में अपनाया है। यह ज्ञान एवं प्रकाश का प्रतीक है। सूय सृष्टि अथवा ब्रह्मा के रूप में माय है और सृष्टि का विकास एवं उत्पत्ति कमल द्वारा अभिव्यक्त होती है। सूर्य के उदय होने के साथ ही कमल विकसित होते हैं और सूर्यास्त के समय वे मुकुलित हो जाते हैं। कमल को महापुरुषों की मूर्तियों अथवा चित्रों में प्रभा मण्डल के रूप में प्रदर्शित किया जाता है और यह उनके ज्ञान अथवा प्रकाश का प्रतीक है।

नवोंकि कमल सृष्टि व विकास से सम्बन्धित है अतः ब्रह्मा को कमल पर आसीन दिखाया जाता है और यह विष्णु की नाभि से निकलता है।

ब्रह्मा ह व ब्रह्माण पुष्करे ससृजे २४

कमल की पल्लवियों को सृष्टि का गम बताया गया है।

'धोनिर्वै पुष्करं पर्णम्' २६

जैन तथा बौद्ध स्तूप की वेदिकाओं में कमल के विभिन्न रूप देखने को मिलते हैं और इसलिये इन्हें पद्मवर वेदिका कहा गया है। पद्म या कमल के अन्य भी नाम मिलते हैं जैसे सरसिज, पुष्कर, पञ्ज। कभी-कभी कमल के विविध प्रकार उसके नामों से भी अभिव्यक्त होते हैं जैसे शतदल, सहस्रदल से पल्लवियों की संख्या का अनुमान लगता है उसी प्रकार 'नीलोत्पल, नीलाम्बुज, रत्नाम्बोज' से कमल के वर्ण का आभास मिलता है।

कमल से सौन्दर्य व लावण्य भी अभिप्रेत हैं। दिव्य अथवा वामनीय व्यक्तियों के शारीरिक अवयवों की तुलना कमल से की गई है जैसे मुख कमल, नेत्र कमल, पद्मपाद आदि। विशेष रूप से नेत्रों की उपमा प्रायः कमल से दी जाती है। कुपाण युगीन हिंदू, जैन व बौद्ध मूर्तियों में प्रायः खुले किन्तु छोटे आकार के कमल के समान नेत्र मिलते हैं किन्तु गुप्त कालीन मूर्तियों में नेत्र रचना अधो-मीलित बड़ी कमल कली के सदृश है। प्रथम प्रकार सत्सार के कष्ट और दुखों को देखना, समझना और स्मित भाव से सहने को संकेत करता है और दूसरा दुखों के निवारण के प्रयास में अंतर्मुखी व ध्यान भाव है जो लोकोत्तर पान की छटा से प्रकाशित है।

भारतीय शिल्प में कमल का अक्स पूरा विकसित, अधविकसित अथवा कली के रूप में किया गया है। इससे विकास के विभिन्न सोपान इंगित होते हैं। यदा यदा कमल को लता के रूप में भी स्तूपों के उष्णीष मंदिरों या सामाजिक भवनों के द्वार शाला, शीप पट्टी अथवा स्तम्भों पर उत्कीर्ण किया गया है। इनमें बीच-बीच में मानव आकृतियाँ भी दिखाई गई हैं यह रचना बहुत मनोनी प्रतीत होती है।

## चक्र

चक्र समय और गति का प्रतीक है और भारत में इसका अक्स सभी मायताओं में अभीष्ट है।

हमारे राष्ट्रीय ध्वज में चक्र केन्द्र बिंदु के रूप में चिह्नित रहता है। समय के प्रतिमान के रूप में इसे काल चक्र कहते हैं। तानों की स्रष्टा के आधार पर भी इसकी व्याख्या की जाती है। यदि स्रष्टा छ है तो ऋतुओं का संकेत है और बारह होने पर महीनों की सूचना मिलती है। विष्णु के हाथ में हजार तानों वाला सुदर्शन चक्र रहता है<sup>२७</sup>। महात्मा बुद्ध के प्रथम धर्मोपदेश को 'धम्म चक्र प्रवर्तन' कहते हैं और कला में कभी-कभी उन्हें चक्र को छूते दिखाया है। बौद्ध व जैन शिल्प में खम्भे पर पहिया दिखाया गया है और इस स्तम्भ चक्र का भक्त बड़े सम्मान से पूजन व परिक्रमा करते हैं। इस प्रकार के प्रदर्शन का तात्पर्य है महापुराणों के उपदेशों के प्रति आदर भाव। अशोक के तृतीय शताब्दी ई० पू० के प्रसिद्ध सारनाथ सिंह स्तम्भ के ऊपर एक विशाल चक्र था जो कालगति से टूट गया। यह बुद्ध वाणी का धम्मचक्र था जो सिंह रूपी शक्ति का नियंत्रक था अथवा बुद्ध का धर्मोपदेश सिंह नाद के समान था क्योंकि बुद्ध को शाक्य सिंह कहा गया है। सूर्य के रथ को एक चक्र रथ बताया है। इससे सूर्य की निरंतर गतिशीलता अभिव्यक्त होती है। उसे वहीं रुकना नहीं होता<sup>२८</sup>। यदि अकेला पहिया रुक गया तो वह तुरंत गिर जाएगा उसकी स्थिति निरन्तर गति बनाए रखने में ही है। जीवन में सुख-दुखों का आवागमन चक्र के अंदर की गति की भांति होता है<sup>२९</sup>। चक्र को भारतीय कला ने आदि काल से ही स्थान दिया।

## श्री लक्ष्मी

श्री अथवा लक्ष्मी को कमल पर आसीन दिखाया जाता है। इससे शोभा (श्री) और समृद्धि (लक्ष्मी) दो पक्ष इंगित होते हैं इसीलिए कभी कभी श्री और लक्ष्मी को पृथक् दिखाने की भी परम्परा रही है। ऋग्वेद के श्री सूक्त में श्री लक्ष्मी का प्रथम बार वर्णन मिलता है और इसे कमल से सम्बन्धित बताया है<sup>३०</sup>। 'देवी को पद्म सम्भवा', 'पद्मवर्णा', 'पद्मिनी', 'पद्ममेस्थिता', 'पद्माक्षी', 'पद्मोरु' आदि नामों से सम्बोधित किया गया है।

समृद्धि की अधिष्ठाता देवता के रूप में लक्ष्मी को सवर्णाभूषण युक्त तथा सरोवर निवासिनी बताया है। जल और कमल लक्ष्मी के दो अभिन्न सहचर हैं। ये दोनों मृज्जन के भी प्रतीक हैं। पौरा

गिक परम्परा के अनुसार लक्ष्मी की उत्पत्ति समुद्र से हुई। कला में लक्ष्मी को दो हाथियों द्वारा अभिषेक करते दिखाया गया है। ये हाथी भी दिग्गज अर्थात् दिशाओं के प्रतिनिधि स्वरूप हैं।

श्री लक्ष्मी या गज लक्ष्मी का अवन भारतीय शिल्प में द्वितीय शती ई० पू० से मिलता है। क्योंकि शोभा और समृद्धि की अभिलाषा मानव मात्र की है अतः इस प्रतीक को सभी ने समान रूप से अभिरचि पूज्य अपनाया और इसमें धर्म, सम्प्रदाय या मान्यताओं की सीमाएँ बाधक नहीं बनीं। यहाँ तक कि धर्म निरपेक्ष तथा नास्तिकों को भी लक्ष्मी के वैभव ने निरन्तर आकृष्ट किया। दीपावली के प्रकाशोत्सव की शोभा में लक्ष्मी पूजन आज भी एक महत्वपूर्ण आकर्षण है।

## श्रीवत्स

इसका अर्थ है श्री का पुत्र और इसका अकन विभिन्न रूपों में किया गया है किन्तु अभी तक उसका वास्तविक स्वरूप अनिर्धारित ही है। मुख्य रूप से यह अतिरजित मानव वक्ष की भाँति अण्डाकृति का है वभी-वभी लम्बोत्तरी ढाल की भाँति प्रतीत होता है। विष्णु के वक्ष पर श्रीवत्स का चिह्न एक अपरिहाय रूप से मिलता है। मथुरा से प्राप्त कुपाण युगीन बराह मूर्ति भी इससे लाघित है। प्राचीन जैन तीर्थङ्करों के वक्ष पर भी श्रीवत्स चिह्न उत्कीर्ण है। किन्तु इससे भी पूर्व का अकन द्वितीय शती ई० पू० के भरहुत शिल्प में मिलता है। छद्म यक्षों के वक्ष हार में इसे स्थान मिला है। साची में श्रीवत्स का पक्षिबद्ध अकन प्राप्त हुआ है और नासिक की गुहा सं० १२ के चैत्य में भी यह प्रतीक आलेखित है।<sup>१२२</sup> यह आश्चर्य की बात है कि लगभग एक सहस्र ई० पू० के ताम्रयुगीन उपकरणों में से कुछ मानवाकृतियाँ श्रीवत्स चिह्न से बहुत मिलती हैं। वभी-वभी श्रीवत्स की दो भुजाओं के बीच एक दूसरे को देखते हुए दो सफणों की भाँति बनाते हैं।<sup>१२३</sup> कुछ दक्षिण भारतीय भवनों में श्रीवत्स का अकन दो भुजाएँ उठाएँ शिशु के रूप में करते हैं। साथ ही इसे कमल पर आसीन और दो हाथियों द्वारा अभिषिक्त दिखाया गया है। इस अकन में गजलक्ष्मी से पर्याप्त साम्य है जिससे इस चिह्न का नाम श्रीवत्स साधक प्रतीत होता है।<sup>१२४</sup>

## यक्ष

यक्षों का अकन भी प्राचीन भारत के सभी धर्मों में मान्य था। इसकी व्युत्पत्ति यज्ञ शब्द से है। जिसका अभिप्राय है यजन या पूजन और यह वैदिक यज्ञ से सम्बंधित है। अथर्व वेद में विश्व व्यापी यक्ष की वक्षता की गई है 'महद् यक्ष भुवनस्य मध्ये'<sup>१२५</sup> अयन ब्रह्म की ही शक्ति सम्पन्न यक्ष माना है।<sup>१२६</sup> उपनिषद में अय भी देव यक्ष की शक्ति से परिचित हो नतमस्तक होते हैं।<sup>१२७</sup> कालांतर में यक्ष सम्बंधी यह अवधारणा ह्रासोमुख होती जाती है और यक्ष इष्ट कारक एवं अनिष्टकारक दो वर्गों में मिलते हैं। उनकी अलौकिक शक्ति का कारण जादू टोना बताया है। विशेष रूप से यक्षिण्या इन कलाओं में बहुत सिद्धस्थ रही। अपनी ऐसी प्रवृत्ति के फलस्वरूप उनकी स्थिति या मान्यता गिरी और वे केवल राजसी लोगों की पूजा के लक्ष्य बने एवं सात्विक लोगों ने उनकी उपक्षा की।<sup>१२८</sup>

यजतु सारथिका देवान् यक्ष रक्षांसि राजसा,

प्रेतान् भूत गणाश्चाप्ये यजते तामसा जना ॥

कालांतर में यक्षों को दुष्ट प्रवृत्ति का माना जाने लगा और उनकी यज्ञ विध्वंसक राक्षसा से तुलना की गई। फलतः उनका दमन आवश्यक माना गया और यह प्रक्रिया हिंदू, जैन एवं बौद्ध तीनों धर्मों में मिलती है। जैन शिल्प में यक्ष और यक्षिणियों को तीर्थ करो म अनुशासन देवता के रूप में अंकित

किया जाता है और भगवान् बुद्ध ने यक्षों को शासित कर उन्हें सम्भाग का उपदेश दिया। इस प्रकार यह अन्य लोक प्रचलित देवों के अधीन परिचारक रूप में रह गये।<sup>१०</sup> और उनकी प्रवृत्ति को सुधारा गया। शनैः शनैः यक्ष परम्परा या तो अथ धर्मों में समाहित हो गई अथवा लोक धर्म के रूप में चलती रही। अभी तक जाख, जखैया या वीर का पूजन अथवा उनसे सम्बन्धित स्थानों पर भेले यक्ष पूजन के साक्षी हैं। भारतीय शिल्प व कला में उनका प्रतिनिधित्व मौर्य युग से ही हो गया और अभी तक प्रचलित है। इस प्रकार यक्ष परम्परा एवं अंतर धर्मीय परम्परा के रूप में समादृत रही है।

### आधिदैविक का दार्शनिक प्रतीक

बहुत से प्रतीक ऐसे भी हैं जो दार्शनिक महत्त्व के हैं। उनके लीलावपु का कथानका के रूप में विस्तार अवश्य हुआ किन्तु उनमें अतर्निहित सन्देश आधिदैविक कोटि का होने से वे सवमाय अथवा अतर्धर्मीय बने रहे। 'देवासुरम्' जिसमें देवताओं और असुरों के संघर्ष में अन्ततोगत्वा देवों की विजय होती है अधिकार पर प्रकाश की अथवा असत्य पर सत्य की विजय का प्रतीक है। दुर्गा द्वारा असुरों का सहार तथा श्रीराम की रावण की विजय इसी चिरन्तन सत्य की व्याख्या है इसी प्रकार विष्णु के दत्तावतारों में सृष्टि के क्रमिक विकास का रहस्य छिपा है। वामन विष्णु अथवा त्रिविक्रम का कथानक पिण्ड और ब्रह्माण्ड अर्थात् सूक्ष्म व विराट के सम्बन्ध पर प्रकाश डालता है। गजेन्द्र मोक्ष जीव की मुक्ति के लिये आत पुकार है।

इन सभी प्रतीकों, कथानकों एवं आख्यायिकाओं में अतर्निहित चिन्तन एवं भावना मानव मात्र की सूक्ष्म संवेदना का साक्षात्कार है और यह देश, काल, परिस्थिति एवं मत मतान्तरों की मर्यादा से ऊपर है। किसी धर्म विशेष द्वारा अपनाने पर भी प्रतीक का लोक महत्त्व बना रहा और उसकी अतर्धर्मीय रूप में किसी न किसी रूप की प्रतिष्ठा अक्षुण्ण रही। भारतीय शिल्प इस अतर्धर्मीय आदान प्रदान का प्रामाणिक कोष है।

### सन्दर्भ

- १ अग्रवाल, वासुदेव शरण, स्टडीज इन इण्डियन आर्ट, वाराणसी, १९६५, पृ० ७
- २ साकलिया, एच० डी०, प्रि हिस्टोरिक आर्ट इन इण्डिया, नई दिल्ली, १९७८, पृ० ८८
- ३ मैके, ई० एच० जे०, फदर एक्सकेवेशंस ऐट मोहनजोदडो, नई दिल्ली, १९३८, पृ० ३३९-४२
- ४ अग्रवाल वासुदेव शरण स्पाक फ्रोम दि वैदिक फायर, वाराणसी १९६२, आमुख
- ५ गुप्त परमेश्वरी लाल, क्रानोलोजी आफ पंच माण्ड कौइस, वाराणसी, १९६६, पृ० ७
- ६ सन्धन सख्या १ पृ० ४७
- ७ वही, पृ० ४४ ४७
- ८ गीता १० ४१
- ९ ललित विश्वर, अध्याय २१
- १० अभिज्ञान शाकुन्तलम् अंक ४
- ११ अग्रवाल, वासुदेव शरण, इण्डियन आर्ट वाराणसी, १९६५, पृ० ५३
- १२ इण्डियन इयुजियम जनरल गाइड बुक कल्कत्ता १९८२ पृ० २
- १३ मथुरा संग्रहालय एम०।

- १४ ऋ० वे० १०-३२-९  
 १५ वही ३-३२-१५  
 १६ वही ४-३२-१५  
 १७ वही ४-२७-५  
 १८ वही ९-६२-१९  
 १९ अ० वे० १९-५३-३  
 २० वही ११-८-२४  
 २१ ईशावास्तोपनिषद् शांतिपाठ  
 २२ धम्म पद अट्ट वचा १-१४७  
 २३ सन्दभ स० ११ पृ० १२०  
 २४ शर्मा रमेशचन्द्र, ए फोडा अप्रेजल ऑफ मरहुत, इण्डियन म्युजियम बुलेटिन स० २०, पृ० ३२-३७  
 २५ गोपथ ब्राह्मण १-१-१६  
 २६ शतपथ ब्राह्मण ६-४ १-७  
 २७ जिम्मर, एच०, मिस्स एण्ड सिम्बल्स इन इण्डियन आर्ट एण्ड सिविलाइजेशन, न्यूयाक, १९५५, पृ० १५९  
 २८ 'मानु सङ्दयुक्त तुरग एव' अभिज्ञान शाकुन्तलम् ५  
 २९ नीचमच्छत्युपरि च दशा चक्र नेमि क्रमेण, मेघदूत २ ५२  
 ३० जिम्मर, एच० दि आर्ट आफ इण्डिया एशिया, न्यूयाक १९५५, पृ० १५९  
 ३१ जोशी, नीलकण्ठ पुरुषोत्तम, मयूरा स्वल्पचर, मयूरा १९६६ फलक १०१  
 ३२ अग्रवाल, पृथ्वीनुमार, धीवत्स वि वेव आफ गोडेस ओ, वाराणसी १९७४, पृ० १०-१  
 ३३ वही, पृ० २१ आकृति ३०  
 ३४ वही, पृ० २० आकृति २६  
 ३५ श्रीवास्तव, ए० एल०, धीवत्स, इलाहाबाद, १९८३ पृ०  
 ३६ अथर्व वेव १०-७-३८  
 ३७ तैत्तिरीय ब्राह्मण ३-१२-३१  
 ३८ केनोपनिषत् ३ १५ तथा जैमिनीय उपनिषद् ब्राह्मण ४-२  
 ३९ गीता १७-४  
 ४० शर्मा रमेशचन्द्र, बुद्धिस्ट आर्ट आफ मयूरा, दिल्ली, १९८४ पृ० १५९ ●

## भारतीय चित्रकला और धर्म

डा० प्रभाकर माधवे 'चित्रभानु'

अब हिंदी में चित्रकला पर लिखनेवाले रायवृष्णदास या डा० मोतीचंद्र कहाँ हैं ? इस अभाव में वस्तुतः, हिंदी में, उपर्युक्त विषय पर, मौलिक लेख लिखाने की बात जब उठी, तो दिल्ली स्थित सत्सा के श्रीय ललित कला अकादेमी में इस विषय पर अधिवार पूर्वक लिखनेवाले व्यक्तियों का अभाव पाया गया। अधिकतर कला समीक्षक जो दिल्ली में हैं वे या तो अंग्रेजी में लिखते हैं या उनका दृष्टि क्षेत्र आधुनिक तथा समकालीन कला तक सीमित है। चित्रकार बड़े सुविख्यात हैं, परन्तु वे अधिकतर अहिंदी भाषी हैं और धर्म निरपेक्ष हैं। और जो धर्म-विश्वासी इन्के दुक्ने चित्रकार हैं वे भी लेख लिखने में असमर्थ हैं। ऐसी स्थिति में इस महत्त्वपूर्ण विषय पर एक सकलनात्मक लेख तैयार करने का उत्तरदायित्व हमने लिया है। इसमें विविध विद्वानों के ग्रंथों और सद्बोध कोशों से जानकारी एकत्रित की गई है। इससे विचारोत्तेजना हो सकेगी ऐसी आशा है।

धार्मिक विषयों पर उदाहरणों का अवन करना न तो धार्मिक चित्रकला है न 'चित्रकला में धर्म' है। अथवा सारे सस्ते कलेंडर और चित्र-क्याएँ और अमर चित्रमालाएँ इस कोटि में आ जाती। अनेक धर्मस्थानों में आधुनिक काल में विपुल चित्रकृतियाँ दीवारों पर अंकित होती हैं, परन्तु वे व्यावसायिक चित्र कला की कोटि में आती हैं। वे धर्म-प्रेरित चित्रकला अथवा चित्रकला और धर्म के गहरे सम्बन्धों को व्यक्त नहीं करती। वैसे भी भारत में अनेक धर्म हैं, परन्तु प्रमुख धर्म हिंदू, बौद्ध, जैन, इस्लाम, ईसाई, सिख आदि का ही हम विचार करेंगे, अनेक पथ-उपपथ और धर्म सदृश्य मत मतान्तरों का नहीं। अतः वे सब प्रयत्न जिनमें सम्प्रति धर्म का उपयोग अपनी लोकप्रियता बढ़ाने के लिए या विदेशी कलाप्रेमियों का ध्यानाकर्षण करने के लिए किया जाता है, हमारे लेख की कक्षा में नहीं आते। यदि मक्बूल फिदा हुसैन बागलादेश की मुक्ति के समय श्रीमती इंदिरा गाँधी को व्याघ्रवाहिनी देवी दुर्गा बना दें, या अपना उत्सव में गणमादन पर्वत उठाकर उड़ने वाले विराट हनुमान का पोस्टर लाल किले में बना दें तो यह उनकी रचि और रस का प्रश्न है, ठीक जैसे गुलाम रसूल सतोष नामक आधुनिक काश्मीरी चित्रकार तांत्रिक आकृतियाँ और यंत्रों का प्रयोग करते हैं, परन्तु उनका विचार हम यहाँ नहीं करेंगे। किसी चित्र में धार्मिक प्रतीकों का प्रयोग चित्रकार अनेक प्रयोजनों से कर सकता है। अभी हाल में एक विदेशी चित्रकार ने एक कैनवास पर होली के गीले सुख रंग छिटक दिये, और उसे 'होली कहा, वैसे ही एक अर्थ चित्रकार ने पूजा-सामग्री के उपकरणों का वास्तविक अंकन करके चित्र का शीर्षक दिया—'उपासना' तो उससे चित्र-कला और 'धर्म' विषय का समाधान नहीं हो जाता। चित्रकार को छूट है कि वह चाहे जसे मूल विषय को सतही, या आकृति-भ्रूलक्ष या नभी विकृत रूप में भी प्रस्तुत करे। परन्तु वह किसी धर्म को आस्था से बहुत दूर, निराविहगम अवलोकन होगा। 'यूयाक में मुझे एक भारतीय चित्रकार ने पञ्चीस वर्ष पूर्व कहा था कि 'ससार के महान धर्मग्रंथ भगवद्गीता' के अनुवाद के गृष्ठांकन के लिए उसने एक भगवे बागज पर एक चंदनी रंग से रँगने की छाप और एक स्वस्तिक बना दिया था—प्रकाशक ने परम प्रसन्न

होकर पाँच सौ डालर दिये थे (जिसका उपयोग चित्रकार अपने ढंग से करता रहा—उस जीवनपद्धति से धर्म-अधर्म का कोई विचार नहीं था ।

धर्म केवल साधन नहीं है, साधना है । चित्रकला भी केवल रेखा-रंगों का चतुर या कुशल सन्धान नहीं है, चित्रकार की आत्माभिव्यक्ति है । यही इन दोनों बिन्दुओं का—धर्म और चित्रकला का—मेल या समेकन है । यहाँ भारतीय चित्रकला के प्रदीर्घ इतिहास से कुछ प्रमुख प्रमाणों से अपनी बात पुष्ट करने का यत्न किया जा रहा है । जहाँ तक प्रागैतिहासिक आदिम मानव के गुफाचित्रों का प्रश्न है डा० वाक्कनकर, डा० जगदीश गुप्त के ग्रंथ और अ य लेखों में आखेट, वयवशु, प्राणी, उत्सव, नृत्य आदि के रेखाकन तो हैं, परन्तु कोई धार्मिक संकेत उस समय के भृगयाजीवी आदिवासियों में नहीं मिलते । नीलगाय, साभर, हाथी, बाघ, भौकते कुत्ते आदि के अकन लाल गेरू के रंग से, और कहीं सफेद चूने के रंग के मिले हैं, विध्य पर्वत में महादेव गिरि, मिर्जापुर में भालदुरिया में, कँभूर की घाटी में, बादा में, सोन घाटी में लिखूनिया में । घोडमगर और हरिण हरना में गैडे के शिकार के भी दृश्य हैं, भाले और लाठियाँ, धनुषबाण आदि हैं । परन्तु कहीं कोई धार्मिक अकन नहीं मिलता । पंचमढी में एक बदर बाँसुरी बजा रहा है ऐसा दृश्य भी गहरी घाटी में पाया गया । दक्षिण में बेलजारी जिले में कापगल्ल में हाथी, पक्षी, कूबडवाले बड़े बँल आदि ऐसे रेखाकनों में है ।

वस्तुतः जब भारतीय समाज कृषिजीवी अवस्था में आया, तभी ललितकला का विकास अधिक हुआ । रगवम, चित्रकम आदि तभी विकसित हुए । सस्कृत भाषा में चित्र, अर्धचित्र, चित्रमाला (दुष्प्यत मुन्दर रूप को देखकर 'स्खलतिव म दूष्टिर निम्नोन्नतेषु' कहता है) और चित्रकला के पङ्क दिये गये हैं -

—रूप भेद (वराइटी आफ फार्म)

—प्रमाण (प्रोपोशन)

—भाव-योजना (इंफ्यूजन आफ इमोशंस)

—लावण्य योजना (त्रियेशन आफ लस्टर और इरिडेसेंस)

—सादृश्य (लाइकनेस)

—वर्णिका भग (क्लर-मिक्सिंग)

ये अंग्रेजी पर्यायवाची डा० सी० शिवराममूर्ति ने दिये हैं । 'विष्णुधर्मोत्तरसूत्र' में चित्रकला सम्बन्धी और आदेश पाये जाते हैं—'रेखाम प्रशसत्यर्चयाह'—चर्चा की रेखा की प्रशंसा की जाती है ।

'वर्तनम् अपरे जगु'—कुछ लोग 'शेडिंग' और 'माडेलिंग' प्रसन्न करते हैं ।

'स्त्रियो भूषणम् इच्छति'—स्त्रिया भूषण प्रसन्न करती हैं ।

'वर्णाद्वयाम हतो जन'—सामान्य दशक रंगों का चटसपन चाहते हैं ।

'वर्तन' या 'शेडिंग' तीन तरह का होता था—'विदुजवर्तन', 'पत्रावर्तन' और 'रंखिक वर्तन'—यानी बिन्दुओं से, पत्रों की तरह या रेखाओं से । विदुशालमजिका में विदुषक कहता है—'सबसे अच्छा चित्र वह है जो संकेत से पूरा आशय बता दे' (अपि लघु लिखितेयम दश्यते पूर्णमूर्ति )

डा० शिवराममूर्ति के अनुसार प्राचीन चीनी चित्रकार जसा आँख देखती है । वँसा ही सपाट चित्रण करते थे । भारतीय प्राचीन चित्रकलाएँ केवल आँखें ही नहीं देखती, 'स्पर्श' भी प्रधान है । यानी चित्र में गोलाई, घनता, चित्रकार की कल्पना, मन की वृत्ति सब आ जाती है । भास के 'वृत्तमावय' में दुःशासन द्रौपदी का वस्त्र हरण करता है यह एक चित्र-पट खोलकर दिखाया जाता है । 'प्रतिमा' नाटक में शबीह या 'पोट्रेट' प्रमुख है । भारतीय चित्रकला का 'रस' से सम्बन्ध है । और 'रसो वै स' है ।



‘यायकोश’ में ‘अ+क्षर’ का अर्थ दिया है ‘वर्ण स्मारक रेखात्मक लिपिसन्निवेश’ (वर्ण का रमरण करा देनेवाला रेखात्मक लिपि प्रकार)। हमारे यहाँ प्राचीन दशन में ‘वर्ण’ शब्द भी अनेक अर्थों में प्रयुक्त है ‘वर्ण’ शब्द जिस घातु से बना है उसका अर्थ है ‘रंगना’ या रजित करना। वर्णात्मक अक्षरों की खोज सिन्धु सभ्यता के समय से ही हो गई थी अथवा नहीं इसके विषय में दो मत हैं। परन्तु वैदिक काल में भारतीय अक्षर और वर्ण का सम्बन्ध जान गया था यह ऋग्वेद में वर्णमाला को अक्षर कहा गया है (१ १६४ तथा २४ से ३९)। तब अक्षर उत्कीर्ण किये जाते थे—छोदकर बनाये जाते थे, जिनमें मसि डाली जाती थी। जिसमें से मसि न भरे वह ‘अक्षर’। वर्णों के छद्म-रचनायें शुभ, अशुभ और दण्ड वर्गीकरण के अनुसार वाक्यरचना में प्रयोज्य अक्षर अशुभ नहीं होना चाहिए यह विधान था। महादेवी वर्मा ने हमसे एक बार कहा कि कविता की प्रथम पंक्ति में वे महाप्राण वर्ण का प्रयोग नहीं करती थी, इसलिए ‘टीस’ वे नहीं लिखती थी, ‘पीर’ से काम चल सकता था। अक्षर अ-क-च ट-त-प य श इस अष्टवर्ग में विभाजित थे, जिनके देवता और फल निम्नांकित थे—

	देवता	फल
अ	सोम	आयुवृद्धि
क	अगारक	वाति
च	बुध	धनप्राप्ति
ट	गुरु	सौभाग्य
त	शुक्र	कीर्ति
प	शनि	मदता
य	सूर्य	मृत्यु
श	राहु	शून्यता

अंतिम दोनो यानी केवल ‘य श’ के पीछे लगनेवालों को मृत्यु और शून्य ही प्राप्त होता है।

‘अ क-प ट’ लोग दीर्घायु, कातिमान, धीमे परन्तु सौभाग्यशाली होते हैं।

वर्ण शब्द भी संस्कृत में अनेकार्थी था। आवेस्ता में, पारसियों का धर्म ग्रन्थ है, चार वर्ण—पुजारी सफेद, थोड़ा लाल, व्यापारी पीला और दास या शूद्र कृष्ण वर्ण से अभिहित थे। ऋग्वेद में वर्ण ‘रंग’ के अर्थ में ही है, वर्ण के अर्थ में नहीं। आय-अनाय सघप होता तो काला और सफेद दो ही रंगों का भगडा होता। परन्तु इसमें अनेक वर्ण वाली वर्णमाला बनी। उसके भी ध्वनि और अक्षर दो रूप हुए। संगीत और चित्रकला का बीज इसी में से उत्पन्न हुआ। आगे चलकर तत्त्वशास्त्र ने तो प्रत्येक वर्ण की मातृका बनाकर बीज मन्त्र और उसके लेखन को ज्योतिषीय आधार दिया। मंडल, त्रिकोण, पंचकोण, षट्कोण आदि बने। और वृत्ताकार रचना में से सहस्रदल-चमल तक यह योजनाएँ बनती चली।

आदि मानव को प्रकृति के रंगों ने बहुत लुभाया होगा। इसलिए अरुण, हिरण्यगर्भ, नीलकण्ठ, पीताम्बर, ‘या कुन्देन्दु तुषारहार धवला या श्वेतपद्मासना’ आदि देवमाला में विविध रंगों के रूप में उनका ध्यान और वर्गीकरण पुराण काल तक निश्चित रूप से हो गया होगा। रंगों के साथ मागलिक और अमागलिक गुण इसी कारण से लोकमानस में जुड़ते चले गये। कुछ प्रमुख रंगों के साथ लोकविश्वासों का भारत में मेल आकस्मिक नहीं है। लोकविश्वास धीरे धीरे धार्मिक आचार बन जाते हैं।

## श्वेत

शुभ/दुग्ध, सफेद तुरेवाले पेठ, सफेद फूल (जैसे घूँघरा), जुही, मोगरा, श्वेतकमल देवता को चढ़ाते हैं। सरस्वती 'शुभ्रवसना' है। शिव का अट्टहास हिमधवल है। शिव की पावती का नाम ही गौरी है। संपूर्ण चढ़ाया जाता है। चन्दन, कपास की बत्तिया, चाँदी सब भाग्यदायक माने जाते हैं। मंगलकाय में श्वेतवस्त्र, जिसे रंगीन बिनारी हो, प्रयुक्त करते हैं। सफेद कपास और घुटने के नीचे सफेद टांगावाला घोड़ा शुभ मानते हैं। मुस्लिम भी घमस्थान में सफेद पोतते हैं। ईसाई धर्म में भी वह पवित्र रंग है। पारसी धर्म में भी।

## हरा

यह प्रकृति की हरियाली और फसल का रंग है। अतः फलदायी माना जाता है। गमवती स्त्री को हरी चूड़िया, हरी साड़ी और चोली पहनाते हैं। केले के हरे पत्ते में भोजन देते हैं। शुभ कार्य के लिए मण्डप को हरे पत्तों के तोरण से सजाते हैं। 'शाकम्भरी' देवी का वर्ण हरा है मुस्लिम भी 'सब्ज़ा' पवित्र मानते हैं। स्वर्ग में सब हरे कपड़े पहनते हैं ऐसी उनकी धारणा है।

## लाल

शक्तिशाली रंग। रक्त का रंग होने से देवी को प्रिय। कुकुम सिन्दूर जवाबुसुम, दाड़िम, रक्तकमल ये सब लाल हैं। हनुमान और गणपति, भैरव और ग्रामदेवता लाल रंग के बनाते हैं। जादू करने वाले, भाषिक, गन्धनिर्माता सब लाल कपड़े का प्रयोग करते हैं। स्वस्ति लाल रंग से बनाया जाता है। मंगलाशत कुकुम रजित होते हैं। मेहदी भी लाल होती है। रथयात्रा में गुलाल हवा में बिखेरते हैं। होली में इस रंग की महिमा है। ईसाई धर्म में ईसा के रक्त की तरह लाल मदिरा प्रसाद मानी गई। इसी रंग से चेन्नरिया और जोगिया, यह दो प्रवृत्ति और निवृत्ति-परक दो रंग छटाएँ समाज में आदृत हुई।

## पीला

मह श्चीवृष्ण को प्रिय रंग है। पीताम्बर, पीत कटि-बाछनी, पीत बाँसुरी मुकुट बिरीट कुण्डल भी स्वर्णमय हैं। वैष्णव मंदिरों में वसन्तपंचमी के बाद देवताओं को पीले वस्त्र पहनाते हैं। कुकुम के साथ हरिद्रा का विधान है। वधुवर के विवाहकक्षण में हलदी की गाँठ बाँधते हैं। सिंध में किसी की नजर न रुने। इसके लिये पीली चप्पलें पहनते हैं। बौद्ध भिक्षु पीतचीवर ही पहनते हैं। मात्र लिखते समय मोरोचन का प्रयोग करते हैं।

## काला

अशुभ माना जाने वाला यह रंग अभिचारकर्म में, गढ़ा बाघने में काला डोरा, बालक, बटू, वधुवर को बुरी नजर न लगे इसलिए काला छिठोना या चिह्न लगाते हैं। अपवाद रूप है काली कपिला गाय, जो बहुत पुण्यवती मानी जाती है। महानुभाव पत्र के लोग और कुछ फकीर (स्याहपीर) काले वस्त्र पहनते हैं। ईसाई धर्म में काले वस्त्र कुछ पादरी पहनते हैं। ईसाई लोग मृत्यु के समाचार के पत्र के चारों ओर काली चौखट बनाना, बाँह पर काला फीता पहनना आदि करते हैं। यम को काले रंग का और बुरे कार्यों को वृष्ण वृत्त्य कहा जाता है।

संस्कृत काव्य में रंगों से सम्बन्धित अनेक संकेत हैं। महाकाव्यों में स्त्रियों के पैरों में लाल रंग का महाघर या अलता लगाने का वर्णन है। कुमार सम्भव में काले बालों में आरक्त मधूकपुष्पमाल को हरी धूर्वा में बांधने का उल्लेख है। कानो में पीले यवाकुर (जो के कोमल कोपल), अधरो पर 'रक्तराग' और आँखा में काले काजल का वर्णन है। नैपथ्य में सिद्धर तिलकित भाल, और जूड़े के साथ माग में सिद्धर का भी उल्लेख 'ऋतु संहार' में है। 'उत्तरमेघ' में काले बालों में सफेद कुंद पुष्प पहनने का उल्लेख है। 'कालिदास में भारत' ग्रंथ में डा० भगवतशरण उपाध्याय पूरा तरहवा अध्याय चित्र, शिल्प और शृण्मूर्तियों के बारे में लिखते हैं। उनके अनुसार 'मालविकाग्निमित्र' में 'चित्रशाला गता देवी' का उल्लेख है। वह 'संगीतशाला' का ही भाग थी। धारिणी वहा एक ऐसे चित्र की प्रशंसा करती है, जिसके रंग अभी सूखे नहीं हैं। प्रत्यग्रवणरागा चित्रलेखा। रघुवश में घरों में दीवारों पर चित्र होते थे (सदमसु चित्रवत्सु), और मेघदूत में 'सचित्रा प्रासाद' का वर्णन है। आगन की दीवारों पर दरवाजों तक चित्र बने रहते थे। इन चित्रों में 'सरोवरों में नहाते हाथी, कमलनाल उपहार में देती हथिनियाँ, का वर्णन 'रघुवश' में है— ऐसा ही चित्र अजंता की सत्रहवीं गुफा में अंकित है।

'प्रतिकृति' या व्यक्तिचित्रों का जैसे कालिदास के काव्यों और नाटकों में उल्लेख है, वैसे ही समूह चित्रों का भी। यक्ष अपनी 'प्रणयकुपिता' प्रिया का चित्र बनाकर मेघ को दिखाता है, चट्टान पर गेरु से। ऊवशी और मालविका के चित्रों का नाटकों में उल्लेख है। 'अभिज्ञान शाकुन्तलम्' में तो भय, उत्सुकता, श्लथता, धमविन्दु इन सब के विवरण सहित एक के बाद एक भावों का अनुक्रम चित्र में लिखा गया, ऐसा महाकवि का कहना है—'रागबद्ध चित्रवृत्तिरालिखित इव सवतो रंग'। दुष्यंत उस चित्र में कमिया गिनाता है—कान पर जूड़े की गांठ नहीं है। शिरीष के फूल कहा हैं जो वपाल पर झुके होते, और दोनों बशों के बीच मृणाल बिसतन्तु कहा है? कालिदास दश्यावलि के चित्रण का भी अदभुत शब्दचित्र देते हैं। पाश्व का कंदव वृक्षा हो या मालिनी नदी में हसयुग्म, हिमालय की उपत्यका में विश्रांति लेते हिरण्य हो या वृक्षा की शाखाओं पर लटक्ते बत्तल, कृष्णमृग के सींग से अपनी बाईं आँख रगड़ती मृगी भी वहा है। कितना सूक्ष्म और कोमल चित्र बंध कवि ने बाधा है। चित्रसामग्री भी कालिदास ने गिनाई है—शलाका, वातिका तूलिका, लम्बकूर्चा, चित्रफलक, वण, राग, वातिका-करडक। पेंसिल, ब्रश, बोर्ड, रंग, रंगमज्जूपा सब कुछ सब थे—डेढ़ हजार वर्ष पूर्व या शायद दो हजार वर्ष पूर्व। शुक्तीति के अनुसार चित्रकला केवल मनोरंजन की वस्तु नहीं थी। वह एक प्रकार का 'योग' था। 'मालविकाग्निमित्र' में कालिदास चित्रकार के दोष को शिथिल समाधि कहते हैं।

अकेले कालिदास ही नहीं, भारत के सभी प्राचीन चिंतक और कलाकार, भनीपी और महाकवि कला को 'ग्रहानन्द सहोदर' मानते थे। 'कला' शब्द की व्युत्पत्ति संस्कृत विद्वानों ने तीन प्रकार से बताई है—(१) कला-सुंदर, कोमल, मधुर, सुलभ (२) कलाशब्द का तालबद्ध वादन (३) कम आनंद लाति इति—आनंद देने वाली। बैसे तो संस्कृत शब्दकोश में 'कला' के बीस अर्थ दिये हैं, पर वे परिवर्तित होते गये बाल की कल्पना से चन्द्र-कला की तरह बढ़ते गये हैं। ऋग्वेद में प्रथम उल्लेख (८-४७-१७ में) यो है—

यथा कला यथा शफ यथा ऋण स नयामसि

काय कौशल्य या शिल्प के अर्थ में यह शब्द नहीं था। भरत के 'नाट्यशास्त्र' में इसे ज्ञान, शिल्प, विद्या के समवश रखा गया। अभिनवगुप्त उस पर टीका लिखते हुए 'कला गीतवाद्यादिका' कहता है। प्रायः प्रथम ईस्वी सदी तक उपयोगी और ललितकलाएँ एक ही 'शिल्प' शब्द से अभिहित थे। शिल्प में

वाक्य नहीं था। शुक्रनीति, कामदक तन्त्र, कामसूत्र आदि में जो चीसठ कलाएँ दी गई हैं उनमें चित्रकला के निम्न आनेवाली निम्न १५ कलाएँ हैं

आलेख (चित्राकन)

विशेषकञ्छेद्य (तिलक लगाने के साँचे बनाना)

तण्डुल कुसुमावलि विकार (चाबल और फूलों से रागोली या रंगवलि अथवा अल्पना बनाना)

पुष्पास्तरण (फूलों की शय्या बनाना)

दर्शनवसनागरात (दाँत, वस्त्र आदि रँगना, सजाना)

मणिभूमिकाकर्म (श्रुतु के अनुसार घर सजाना)

शयनरचना

चित्रयोग (बुद्ध को तरुण बना देना)

मातृप्रणयविकल्प (मालाएँ शूँयना)

केशशेखरापीड-योजना (बालों में फूल आदि सजाकर मुकुट बनाना)

नेपथ्ययोग

कणपत्र भग (पत्तों, फूलों से कणफल बनाना)

सूत्रकर्म (रफू करना या रंगीन डोरो से बेल बूटे बनाना)

पट्टिकावेष्ट बाण विकल्प (बत या निवार से बुनना)

तक्षण (लकड़ी पर खुदाई करना)

इन हस्तशिल्पों में वस्तुनुगत निमग्न कई लोग घमप्रवण भी थे। ये उपविधाएँ कहलाती थीं। परन्तु 'कला' की दो परिभाषाओं से यह स्पष्ट होता है कि आत्मा और परमात्मा का सम्बन्ध इनसे अवश्य था। क्षेमराज की 'शिवसूत्रविमर्शिनी' में लिखा है—'कलातर किसी वस्तु में अपने आत्म-स्वरूप का आविष्कार करता है।' और भोजराज ने 'तत्त्वप्रकाश' में कहा कि—'ईश्वर की कृत शक्ति की व्यञ्जना ही कला है।'

कला अभिव्यञ्जना है इस बारे में दो मत नहीं हैं। परन्तु डा० जानद कुमार स्वामी मानते हैं कि कलाकार नई सृष्टि निमित्त नहीं करता, परन्तु जो सी दय प्रसुप्त है उसे प्रवृत्त करता है। अब वह प्रकृति में है, या मानव कल्पना या मानव भावना में, इस विषय में सी दय शास्त्रियों में अनेक मत-मतांतर हैं। गुरुदेव रबीन्द्रनाथ ठाकुर उसे मानव के भीतर की 'सृजनात्मक एकता' का ही आविष्कार मानते हैं।

भारतीय धार्मिक कला में सी दय के दो विश्व हैं—दैवत केंद्रित और सिद्ध केंद्रित। हिन्दू चित्रकला विश्व की उत्पत्ति स्थिति लय की ईश्वर केंद्रित मानती है। बौद्ध और जैन कला मानवी विश्व का सिद्ध-केंद्रित दर्शन है। इसलिए हिन्दू कला में मिथुन-भाव वजित नहीं है। शिव शक्ति, राधा-कृष्ण आदि रूपों में वह अभिव्यक्त है। बौद्ध जैन चित्र शिल्पों में इस तरह के शृंगारचित्र वजित हैं। बाद में तान्त्रिक प्रभाव से तिब्बत, नेपाल आदि की बौद्ध चित्रकला में 'टीका' में पुनः पुरुष-स्त्री शक्ति साधना में निरत दिखाई देते हैं। प्राचीन भारतीय चित्रकला बहुतांश आदर्शवादी और प्रतीकाश्रित है। इसका एक उत्तम उदाहरण वे सस्कृत ग्रंथ और उनके नाम हैं, जिनमें चित्रकला का विचार और समीक्षा है। ऐसे कुछ ग्रंथ हैं

—चित्रसूत्र (विष्णु धर्मोत्तर पुराण का अर्ध)

—अभिलपिताथ चित्रामणि

- शिवतत्त्व रत्नाकर
- नारदशिल्प
- सरस्वतीशिल्प
- प्रजापति शिल्प

‘चित्रसूत्र’ के विषय में ‘कुट्टनीमत’ में दामोदर गुप्त ने कहा है कि ‘यह कला संगीत, नृत्य, आयुर्वेद जैसी ही विशेषज्ञता चाहती है, इसलिए यह ग्रंथ लिखा गया है।’ इस ग्रंथ में चित्रों के प्रकार, चित्रकला के आवश्यक उपकरण, चित्रों के गुण दोष की चर्चा है। इस ग्रंथ में चित्र के चार प्रकार बताये गये हैं— (१) सत्य, (२) वैणिक, (३) नागर, (४) मिश्र। ऋषि नारायण ने अपनी जघा पर एक सुन्दरी का रेखाकन किया, और उसमें से ऊबशी की सृष्टि हुई। इसी तरह चित्रकला का आरम्भ हुआ, ऐसी ‘विष्णुधर्मोत्तर-सूत्र’ में कथा दी गई है। नारायण ने यह कला विश्वकर्मा को सिखायी।

उदाहरणार्थ इस ग्रंथ में बालों का चित्रण कैसे हो, इसमें पाँच प्रकार बताये गये हैं—

- (१) कुतल—लम्बे, घने बाल
- (२) दक्षिणावत—दाहिनी ओर मुड़े हुए
- (३) तरग—लहराते हुए
- (ज) वारिधारा—पानी की धार की तरह
- (५) जटाट-शर—कुचित और गुच्छिल

आँखों के रूप दिये हैं —

- (१) चापावृत्ति—घनुष जैसी
- (२) उ पल पत्राभ—नीले कमल की पखुरी जैसी
- (३) मत्स्योदर—मछली के पेट जैसी
- (४) पद्मपत्राभिभ—कमल-दलसी
- (५) सानाकृति—गोल

इस ग्रंथ में दीवार कैसे चिकनी की जाये ताकि उसपर चित्र बनाये जायें, इसे ‘भित्तिसंस्कार’ प्रकरण में विस्तार से बताया है। प्राथमिक और द्वितीयक रंगों का भी विचार है। इसमें रंगों का रसों से क्या सम्बन्ध है, यह भी दार्शनिक चर्चा है। ‘विष्णु धर्मोत्तरम्’, ‘भाग-३’, स्टेल्ला कास्त्रीश ने अग्रेजी में सम्पादित-अनुवादित कर, १९२४ में, कलकत्ता से प्रकाशित किया था। यह चित्रकला सम्बन्धी प्राचीनतम ग्रंथ है। यह पाँचवीं शताब्दी में रचित पुराण है। इसमें कई महत्त्वपूर्ण सूत्र हैं। यथा

यथा नस्ते तथा चित्रे त्रैलोक्यस्यानुकृति स्मृता ।

(नृत्य की तरह चित्र में भी त्रिलोक की अनुकृति होती है ।)

दृष्टयश्च तथा भावा अगोपागानि सवश ॥

(सब भाव, अंग और उपाग मिलकर सम्पूर्ण अनुकृति होती है ।)

कराश्च ये महानुत्ते पूर्वोक्ता नृपसत्तम ।

त एव चित्रे विनोदा नृत्त चित्र पर स्मृतम् ॥

(महानृत्य में जैसे हस्ताभिनय होते हैं, वैसे ही चित्र में भी होते हैं ।)

चित्र एव तरह से थोड़ा नृत्य है ।) (३-३५-५-७)

इस ग्रंथ में यहाँ तक कहा गया है कि नृत्यशास्त्र के बिना चित्रशास्त्र सम्भन्ना कठिन है। जो पाथ नहीं जानता, वह नृत्य नहीं कर सकता। इस प्रकार से ललितकलाओं की परस्परवाकबिता पर बल दिया गया है। डॉ० हाजरा के अनुसार यह पुराण कश्मीर या पंजाब में लिखा गया।

दक्षिण भारत में उपलब्ध अथ ग्रंथों में चित्रकला सम्बन्धी जानकारी इस प्रकार से मिलती है। बारहवीं शताब्दी में राजा सोमेश्वर विरचित 'अमिलपिताथ-चिन्तामणि' में न केवल 'वस्त्रलेख' से भित्ति-संस्कार विधि दी गई है, परन्तु रसिकचित्र, धूलिचित्र, भावचित्र, विद्वच्चित्र, अविद्वच्चित्र, ऐसे अनेक प्रकार भी समझाये हैं। सत्रहवीं शतीका 'शिवतत्त्व रत्नावर' भी उपयुक्त ग्रंथ का ही विशदीकरण मात्र है।

श्रीगुमार के सोलहवीं शती के शिल्परत्न में 'चित्र-लक्षण' नामक एक अध्याय है। इसमें 'चित्र, अर्द्धचित्र और चित्रमापा' इन तीन शब्दों से शिल्प और चित्र का भेद बताया गया है। पाँच प्राथमिक रंग—श्वेत, पीत, रक्त, कृष्ण, नील दिये गये हैं। रंगमिश्रण और सुवर्ण जैसे पिघलाकर लगाया जाये यह भी विधि है।

'नारदशिल्प' में दो अध्याय हैं—'चित्रशाला' तथा 'चित्रालङ्कृति रचनाविधि'। पहले में कला-दीर्घाओं (आठ गैलरी) की चर्चा है, तो दूसरे में जमीन पर, भीत पर और छत पर बनाये जानेवाले चित्रों का भौमिक, बृहत्त्व, ऊर्ध्वत्व विभाजन विश्लेषण है। सरस्वती शिल्प में यही बातें हैं, वर्णसंस्कार की भी चर्चा है। 'प्रजापति शिल्प' ग्रंथ अब नहीं मिलता।

भारतीय चित्रकला का इतिहास मातवाहन काल से (द्वितीय शताब्दी ईसापूर्व से द्वितीय शताब्दी ईस्वी) आरम्भ होता है। अजन्ता की सबसे पुरानी गुहाचित्रावलि का यही काल है। सातवर्षों के समय बनाये गये ये बौद्ध जातक और अवदान पर आश्रित चित्र हैं। भरहुत और अमरावती के शिल्पों में और अजन्ता की दसवीं गुफा के चित्रों में बहुत साम्य है—जङ्गीय, कठमालाएँ, वर्णाभूषण, पूजाम हस्तमुद्राएँ, गिरपर जूटा भी सचि की तोरण शालभजिका जैसा ही है।

नौवीं गुफा के चैत्य में दो स्तर के चित्र हैं कुछ पुराने और कुछ पाँचवीं सदी ईसापूर्व के। और कुछ चित्रों में बोधिवृक्ष की पूजा दिखाई गई है। समजातक और छद्मत जातक की दो कथाएँ यहाँ अंकित हैं। समजातक की कथा श्रवणकुमार की कथा जैसी है। अंधे माँ बाप के पुत्र बोधिसत्त्व सम पानी भरने नदी में जाता है, राजा का वाण लगता है। इस पर बनारस का शिकारी राजा दुखी होकर उन अंधे माँ-बाप की सेवा के लिए आगे आता है। देवी प्रसन्न होकर अंधे को दृष्टि और पुत्र को पुनर्जीवन देती है। यह निम्नित रूप से चित्रकला को ऊँचे आध्यात्मिक मूल्यों के लिए प्रयुक्त करने का २२०० वर्ष पूर्व का प्रयत्न है।

दुर्भाग्य से हिंदू धार्मिक चित्रकला के कोई अवशेष अब उपलब्ध नहीं है। परन्तु अजन्ता की चित्रकला में बौद्ध जातक कथाओं बुद्ध जीवन की घटनाओं और अथ कई मानवाकृति चित्रण में देवी गुणों का आरोपण यह सिद्ध करता है कि भारतीय चित्रकला की प्रेरणा केवल ऐहिक नहीं थी। दसवीं और छद्मीसवीं गुफा के चित्र विशेष भिर्याकार हैं। यह करीब सात सौ वर्षों की चित्रकला का भित्तिचित्र इतिहास है। ये चित्र जिन्होंने बनाये उनके नाम कही नहीं हैं। कोई अचल या आचार नामक अहल की कथा कहता है, जिसकी माता मर गयी थी। वह पुनर्जन्म के बाद यहाँ आई है, यह जानकर वह वहाँ आया। भिक्षा देने के लिए आई हुई बालिका के स्तन से दूध भरने लगा। उसीको साथ लेकर वह यहाँ आया और सधाराम बुढ़ाये। उन्नीसवीं गुफा के पाँचवीं शती के शिलालेख में यह अचल नाम है। बालक को दूध पिलाती हुई माता इन भित्तिचित्रों में है, उसे कुबेर के पवित्र सेनापति की पत्नी हारीति का

चित्र। बुद्ध के चित्र तो अनेक आसन बधो में हैं। शिविजातक में एक बद्धर को बचाने के लिए राजा अपने शरीर का मांस कटवाकर तुलवाता है। रूख जातक में बोधिसत्त्व मृग बन गये हैं। वृक्ष-वलभी प्राणीमान के लिए भूतदया और मैत्री तथा करुणा का संदेश इन चित्रों में बिखरा पड़ा है।

सप्तहवीं गुफा को ऋति-वृत्त की चित्र-गुफा कहा जाता है। वस्तुतः यह पूरे संसार का लघुरूप है। गाव और राजप्रासाद की विविध जीवन-शैलियों के ये चित्र अनेक पशु पक्षी, नाचरंग, प्रेमी मुगल के विलाम, वन प्रातर में आत्मानात्मविचार निमग्न ऋषि सब चित्रित हैं। यह चित्र किसी भयानक आकार के प्राणी (नियति) के हाथों प्रचालित दिखाया गया है। अज्ञाता के चित्रों में मूर्च्छित हुई रानिया, पुनर्जन्म, बुद्धजीवन के अनेक प्रसंग चित्रित हैं। परंतु मृत्यु का चित्रण कहीं नहीं है। बुद्ध के परिनिर्वाण की तेईस फुट लम्बी मूर्ति छत्तीसवीं गुफा में है, यह एकमात्र अपवाद है। पद्मपाणि बोधिसत्त्व अवलोकितेश्वर का वह चित्र-रहस्यमय स्मित, और सम्बोधि के बाद पुन भिक्षा के लिए लौटे हुए बुद्ध और भिक्षा देने आई हुई यशोधरा और राहुल को भिक्षा में देने का चित्रण बड़ा ही भव्य है। ये चित्र अनेक सस्त्वृतियों वाले भारतीय और भारत के बाहर के भिक्षुओं द्वारा अंकित हैं। यह इस बात का प्राणवत् उदाहरण है कि हमारी कला में इह और पर, केवल हिंदू ही नहीं परंतु अन्य दर्शनो का सुखद सन्निवेश और एकात्म सम्पु जन है।

हमारी यह कला ईसा की प्रथम और तीसरी शती में शुंगों के बाद कुषाण आज के भारत की सीमाओं को लापकर अफगानिस्तान तक पहुंची, मध्य-एशिया में गई। दण्डन ओइलिक में एक कमल से भरे सरोवर में से एक सद्य स्नाता उपर उठ रही है, उसके साथ एक बच्चा है। यह मध्य एशिया में उपलब्ध चित्र कालिदास के 'उद्दण्ड पद्मम गृह दीधिकान्तम नारी-नितम्बद्वयसम वभूव' की याद दिलाता है। बालावस्ते नामक स्थान से प्राप्त बुद्ध का चित्र दिल्ली के नेशनल म्यूजियम के 'मध्य एशिया पुरातत्त्व खण्ड' में है, जो विश्व के सभी बुद्ध-चित्रों में अदभुत है। उसमें बुद्ध के वक्ष पर रजत 'श्रीवत्स' चिह्न है। यह बुद्ध एक चोगा पहने हुए हैं। दोनों स्वधों पर चंद्र सूय अंकित हैं। वासुकी को रस्सी बनाकर मेर-मन्थन का दृश्य भी उस चोगे पर है। यह विराट पुरुष का बुद्ध के रूप में चित्रण है। इस 'विश्वरूप' में दोनों बाहुओं पर कमल पर एक ज्वालाओं से युक्त स्तम्भ है, जिसके शीर्ष पर तीन ज्वालाएँ हैं। पत्तों की तरह ज्वालाएँ जिनसे निकलती हैं ऐसे वक्ष चिह्न हाथों पर भी अंकित हैं। तीन ज्वालाएँ बुद्ध, धर्म, सत्य की प्रतीक हैं। अमरावती से प्राप्त खड़े बुद्ध पर भी ऐसे ज्वालास्तम्भ शिल्पो में मिले हैं।

चौथी और पाँचवीं शती के गुप्त काल में सभी कलाओं का व्यापक विकास हुआ। चंद्रगुप्त द्वितीय के सिक्के पर वह हाथ में लीलाकमल लिये हुए हैं। उसे रूपकीर्ति कहा गया है, उस सिक्के पर। ग्वालियर राज्य में धार के पास बाग गुफाओं में दूसरी चौथी और पाँचवीं गुफा में जो चित्र थे, उनका नदलाल वसु और असितकुमार हार्ददार ने उत्तम प्रतिवृत्तियाँ बनाई, जो ग्वालियर म्यूजियम में सुरक्षित हैं। यहाँ भी बुद्ध और चँबरी धारी बोधितत्त्व मकरारूढ़ नदी की दक्षी, और अब खण्डित प्राय एक जातक कथा का अंग है। दो स्त्रियों में एक दुःख कर रही है, दूसरी सान्त्वना दे रही है, और एक चित्र में शक्र या इंद्र, और आकाश में उड़ने का चमत्कार दिखाने वाले भिक्षु और उन्हें साधव्य देखने वाली स्त्रियाँ चौथी और पाँचवीं गुफा की दीवार पर अंकित हैं। एक हल्लीश-लास्य या लोकनृत्य भी वहाँ दिखाया गया। टूट्टु और वास्पताल बजाने वाली वादिकाएँ भी चित्रित हैं। घोड़े और हाथी सहित एक जुलूस भी है। बाग के हाथी अज्ञता के हाथियों की तरह विराट और वभवशाली हैं। कमल-मृणाल बंध और हृगमालाएँ अलंकरण के रूप में विपुलता से वहाँ मण्डन के लिए प्रयुक्त हैं।

चौथी से छठी शती तक वाकाटक-वंश मे जो चित्रण हुआ वह अजंता की सोलहवी गुफा मे अंकित है। पेटिका-लिपि मे शिलालेखा से पता चलता है कि राजा हरिवर्ष (पाचवी शती का उत्तरार्ध) के समय यह सुगत-चैत्य का बुद्ध भद्र द्वारा दान इन चित्रों मे है। गेरुआ, पीला, कज्जल, नील और खेत रंगों का प्रयोग किया गया है। पहले गहरे भूरे या काले रंग से रेखाचित्र बनाये जाते थे। और बाद मे रंगा से 'बोडिंग' दी जाती थी, ऐसा स्पष्ट है। प्रकृति का निरीक्षण सूक्ष्म है। जैसे दसवी गुफा मे वरगद के वृक्ष के नीचे विश्राम करते हुए हाथी, या सत्रहवी गुफा मे हंस जातक। चित्रकार का मन राजा प्रासाद के वैभव विलास का उत्तनी ही तत्परता से चित्रण करता है, जैसे ग्रामीणों के सादा जीवन के आनंद का। मुनियों के आश्रमों की शांति और गरीब भिक्षु की मुद्रा सब एक से प्रेम से चित्रकार अंकित करता है। सत्रहवी गुफा मे श्रीलंका मे बौद्धभिक्षुओं के आगमन का चित्र है। प्राय सभी चित्रण बौद्ध धर्म से सम्बद्ध हैं। नाग राजकन्या इन्द्रवती को भूले पर दिखाया है, जिसके लिए यक्ष पुष्पक धूल खेला था। बोरोंबुद्ध मे जो महिष जातक अंकित है, वह अजंता मे मिलता है। भार द्वारा बुद्ध को लुभाने के प्रयत्न, बुद्ध द्वारा मस्त नालागिरि हाथी को वश मे करना आदि बहुत ही कुशलता से अंकित भव्य भित्तिचित्र हैं।

छठी से आठवी शती मे पश्चिम चालुक्यकालीन चित्रकला के उत्तम दर्शन वादामी की गुफाओं मे मिलते हैं। मंगलेश चित्रकारों का प्रधान आश्रयदाता दिखाया गया है। मुख्य व्यक्ति का चेहरा अब मिट गया है, पर राजदरबार के इस दृश्य मे मुक्तावलि मण्डित मुकुट और मोतियों का यशोपवीत स्पष्ट है। चामरधारिणियाँ और अंत पुर की स्त्रियाँ हैं। बायें हाथ मे दण्डहस्त मुद्रा मे एक चतुर नतक दिखाया है, और पृष्ठस्वस्तिक मुद्रा मे एक नतिना। यह इन्द्र का दरबार शायद होगा, जो वैजयन्त प्रासाद मे था। हो सकता है नतक स्वयम् भरत और लण्डु हो। यहाँ भी आकाशचारी विद्याधर हैं। वीणा वादिका कालिदास की 'इ दीवरस्यामतनुनपोसी त्वम रोचनगीर शरीरयष्टि' (रघुवंश) की याद दिलाती है।

आठवी शती मे उड़ीसा के केंओझर जिले मे सीताभिजी मे भजकालीन सीता, लव, कुश, रावण आदि के चट्टानों के नीचे अंकित चित्र हैं। एक बड़ी शोभायात्रा भी है, जिसमे हाथीपर बैठा राजा छत्र-चामर युक्त दिखाया गया है। ये चित्र भी बाग की ही शैली मे हैं। ध्यातव्य है कि अजंता और बाग की चित्र शैली का प्रभाव भारत से बाहर दूरदूर फैला था—अफगानिस्तान मे बामियान मे, श्रीलंका मे सिगिरिया में, तिब्बत और नेपाल के ध्वज-धारिणी पटों में, चीन की तुंड लुआन गुफाओं में और जापान की होरियाजी के बौद्ध मंदिर तक में वह पाया जाता है। भारतीय भित्तिचित्रों की विशेषता यह है कि उनमें अनेक व्यक्तियों के समूह दिखाने पर भी हर व्यक्ति अलग है। 'नानात्व' में भी कलाकार खो नहीं जाता। उस विराट दिव्य भव्य केन्द्र का आभास उसकी कला में सर्वत्र परिव्याप्त है। वह प्रकृति और विश्वात्मा ने आगे जिज्ञासु भाव से नतशिर है। वह पाश्चात्य चर्च चित्रकारों की तरह देवताओं के सभ्य, विलास और पाप तथा परिताप की गाथाएँ मानवीकृत नहीं करता। मानव से ऊपर कोई सत्ता है, जो वह पूरी तरह चित्रांकित नहीं कर सकता, यह अहंसा भारतीय चित्रकार की सदा अनाम रहने को बाध्य करता है।

अब थोड़ा दक्षिण भारत की ओर मुड़ें। सातवी से नौवी शती ईस्वी के काचीपुरम् के पल्लव राजवंश के राजा बड़े कलाप्रेमी थे। उनके विरुद्ध थे—विचित्रचित्र, चित्रकार पुल (चित्रकारों में व्याघ्र) मत्तविलास आदि। महेंद्रवर्मन और नृसिंहवर्मन प्रथम स्थापत्य, शिल्प, चित्रकला काव्य के आश्रयदाता थे। मामदूर के चित्र अब लुप्तप्राय हैं। वानामलाई और काचीपुरम् के मंदिरों में थोड़े से अवशेष बचे हैं। यहाँ भी 'सोमस्कन्द' के चित्र धार्मिक प्रेरणा के प्रमाण हैं। इसी समय की पाडय-वंश की सिंहविशुकालीन चित्रकला के कुछ नमूने तिरुमलैपुरम गुफा मंदिर में मिले हैं। इनमें कुछ दृश्य रोम और ग्रीस की कला से



प्रभावित लगते हैं, चूँकि इस समय मथुरा में यवनो की एक बस्ती थी, और यहाँ के मोती रोम के बाजारों में बेचे जाते थे। सित्तनवासल में गुफाचित्र छतों पर है। यह अधिकांश राजदरबार-सम्बन्धित चित्र हैं। चेरकालीन चट्टानों में उबेरै मन्दिरों में भी अब बहुत अस्पष्ट, चित्रादा मिलते हैं।

आठवीं से दसवीं शताब्दी में दत्तदुर्ग के राष्ट्रवृद्धों के समय एलोरा के कलाशनाथ मन्दिर जैसे गरिमा-मण्डित स्थापत्य की रचना हुई। एलोरा की गुफाओं में जैन चित्रकला के अदभुत अवशेष प्राप्त हुए हैं। यहाँ भी प्रेरणा धार्मिक ही है। चोलकालीन मन्दिरों में नौवीं से तेरहवीं सदी तक के चित्रकला के कुछ नमूने तजावर में पाये जाते हैं। नायक कालीन चित्रकला के ऊपरी स्तर के गिरने पर नीचे के चोलकालीन चित्र यहाँ भी गोविन्द स्वामी को मिले। गृहदेव मन्दिर के प्रदक्षिणामार्ग में पश्चिमी और उत्तरी दीवारों पर एक ब्याघ्रावर पर बैठे योग-दक्षिणामूर्ति शिव का विराट चित्र है। उसकी कमर पर पद्म का वध है। वह दा अम्बराओ का नृत्य देख रहे हैं। एक लघु-मानव गण मृदंग बजा रहा है। विष्णु और कई विद्याधर अभेद बाध बजाने में मस्त हैं। सुन्दर मुनि और चेरामन मुनि घोड़े पर और हाथी पर बैठे आ रहे हैं। एक बूढ़े के भेष में शिव आये और त्रिवेण्यनल्लूर में एक पत्नी दिखाकर वर को कंसे ले गये, बाद के विवाहोत्सव के भी दृश्य उसमें हैं। एक बहुत बड़ा नटराज चिदम्बरम् की दीवार पर अंकित है। यहाँ भी प्रेरणा चित्रकारों को धर्म से ही मिली है। त्रिपुरातक शिव के रथ को ब्रह्मा खींच रहे हैं। अष्टहस्त आलीढ मुद्रा में असुरों से लड़ने धनुर्वाणसज्ज, भयभीत करने वाली आँखें और ज्वालाओं जैसी जटावाले शिव के पीछे पीछे मयूरारूढ कात्तिकेय, चूहे पर गणेश और सिंहवाहिनी काली भी हैं। यह चोल कला की एक श्रेष्ठ कृति है।

मैसूर के ग्यारहवीं से तेरहवीं शती में होयसाल वंश के शिल्पकला के अनेक प्रमाण हैं, परन्तु चित्रकला के कोई प्रमाण नहीं हैं। केवल मूढाविद्री में जैन तालपत्र पोथियों में कुछ बचे हैं। ये चटख रंगों में बड़े ताल पत्रों पर बने हैं। १११३ ईस्वी की घवला पाडुलिपि में एक सुपाशवनाय की यक्षी वाली का चित्र है। वह वृषभारूढ है। इसमें एक तीर्थङ्कर महावीर के आसनस्थ और उत्तिष्ठ दोनों मुद्राओं में रेखांकन है। दिग्म्बर जैन मूर्ति के मकर मण्डित पार्श्व-सिंहासन और चारों धारकों का अवन बड़ी कुशलता से किया गया है। प्रायः एक ही रंग में चित्रांकन होने पर भी, उसमें निम्नोन्नत तल का परिप्रेक्ष्य स्पष्ट है। यक्षी अम्बिका एक सिंह और दो बच्चों के साथ दिखाई गई है। होयसाल चित्रकार श्रुतिदेवी (मयूरारूढा सरस्वती), या महामानसी (हसारूढा सरस्वती), या यक्ष अजित (कूर्मारूढ) सब बड़े ही अलङ्कृत ढंग से चित्रित करते हैं। इन पुस्तकों की किनारियाँ फूलपत्तियों के सुन्दर बेलबूटे से सजी हैं, और कलाकार का अपनी तूलिकापर असाधारण अधिकार दिखाते हैं।

इसी काल के काकतीय-वंश के वारंगल, पालमपेट, त्रिपुरातक, माचेली मन्दिरों में धर्माश्रित चित्रकला के दशन होते हैं। मदार पवत से लिपट बासुकी और अमृतमन्थन के दृश्य को माचेली में देखा जा सकता है शिल्परूप में, और पिल्लल्लमरी में चित्र के रूप में। त्रिपुरातक मन्दिर की काकतीय चित्रकला का अभी पूरा अध्ययन होना शेष है।

चौदहवीं से सत्रहवीं शती के विजयनगर के वैभवशाली कला क्षेत्र में ऐश्वर्य का अब कोई नामो-निशान नहीं रहा। परन्तु लेपाक्षी के वीरभद्र, हम्पी के विद्वान, वेल्लोर के जलकठेश्वर मन्दिरों के मण्डपों-गोपुरों में कुछ चिह्न शेष हैं। हम्पी के विरूपाक्ष मन्दिर में पन्द्रहवीं शती के, विद्यारण्य की क्षोभायात्रा का दृश्य, लेपाक्षी में शिवलीला, राम राज्याभिषेक, किराताजुन मुड, वटपत्रशायी कृष्ण आदि उत्तम प्रमाण हैं। लेपाक्षी के वीरभद्र मन्दिर में सोलहवीं शती का एक चित्र है जिसमें शिव रुठी हुई पावती को मना रहे हैं।

दक्षिण की सारी चित्रकला शैव विषयो या रामायण-महाभारत तथा पुराणों के प्रसंगों पर आधारित है। मध्ययुगीन काल में बेरल के तिरुवांचिबुलम् में सत्रहवीं शती की गोपी, और पदमनाभपुरम् तथा कृष्णपुरम् गोपुरम् में वैष्णव विषयों पर चित्र अधिक हैं। एक चित्र में कुम्भकर्ण के नधुनो और वर्ण-विवरो में छोटे छोटे बाल-बालर खेल रहे हैं। जो चित्रकार के विनोद भाव का सूचन करते हैं।

मध्य युग में नौवीं से सोलहवीं शती में भारत के पूर्व में, मुख्यतः बंगाल में पालवश का राज्य था। यहाँ बौद्ध और बाद में शैव-सांख्यिक प्रभाव वाले चित्रों से मंडित पोथियों के और तालपत्र ग्रन्थों के दशन होते हैं। 'प्रज्ञापारमिता', 'गडव्यूह', 'साधनमाला' आदि पोथियों में ये चित्रांकन हैं। पाल और सेनवंश ने चित्रकारों को बड़ा आश्रय दिया। सुंदरवन से पाये गये धातु में उत्कीर्ण वैष्णव भक्ता के चित्रों का गुजरात की जैन पोथियों की चित्रांकन शैली से बड़ा साम्य है। इसी समय उत्कल में जयदेव के 'गीतगोविंद' पर आश्रित अनेक चित्ररेखित पांडुलिपियाँ मिलती हैं। इन्हीं से आगे चलकर उड़ीसा की 'पट'-चित्रकला (जगन्नाथ प्रसाद दास आई० ए० एस० की शोध-पुस्तक द्रष्टव्य है), और बंगाल के प्रसिद्ध कालीघाट शैली के पट विकसित हुए। राजाश्रित कला और लोकाश्रित कला यों एकाकार हुई। इस तरह के चित्रण का प्रभाव गंगे-द्रोण नथ ठाकुर के व्यस्यचित्रा और जामिनी राय की परवर्ती कला पर भी, बीसवीं सदी में आते-आते, पड़ा।

'मिस्तिचित्रों' की परम्परा कम होकर अब पोथियों में कथा के चित्रांकन वाली जैनशैली गुजरात, राजस्थान, मालवा में विकसित हुई। 'कल्पतरु', 'सिद्धहेमलघुवृत्ति', 'कुमारपाल चरित', 'कालकायाकथा' के उत्तम नमूने तालपत्र और कागज पर मिलते हैं। मुगल लघुचित्रों से पूर्व के ये चित्र हैं। म्यारहवीं शती से ये प्राप्य हैं। जैसलमेर के जैन पुस्तक भंडारों में और अन्यत्र गुजरात में ये पोथियाँ देखी जा सकती हैं। लकड़ी की दोनों ओर की पुस्त पर भी सिद्धोरी और काले सफेद रंगों में अंकित ये चित्र, यद्यपि घर्माश्रित और पुराण कथाश्रित थे, कई चित्र रुढ़ियों का निर्वाह करते हैं।

इस प्रकार से बौद्ध और जैन धर्मों में भिक्षुओं मुनियों ने शैव और वैष्णव राजाओं द्वारा प्रोत्साहित मंदिरभित्तियों पर सामंताश्रित चित्रकारों ने भारतीय कला को दूसरी शती ईसापूर्व से सत्रहवीं सदी तक यानी उन्नीसवीं सदी तक टिकाये रखा। इसके आगे की तीन सदियों की भारतीय चित्रकला की कहानी इस्लामी और ईसाई धर्म प्रभावित मुसलमानों और पाश्चात्य-शैलियों से अभिभूत हमारे अर्द्धांगल 'पेंटर्स' की कथा है, जब धर्म-भाव क्षीण से क्षीणतर होता जाता है और चित्रकला के मुख्य विषय ऐहिक होते जाते हैं।

मुस्लिम राज्यकाल में यह भेद अधिक उभरकर सामने आया। इस्लाम में बुतपरस्ती या मूर्तिपूजा निषिद्ध थी। अतः धर्म निरपेक्ष चित्रकला ही पदपत्र सकती थी। मुगल शैली के लघुचित्र प्राकृतिक दृश्यों के परिपाश्वर्य पर बादशाह, नवाब, मुसाहिब या उनकी रूपवती रानियों की शबोही से अटे पड़े हैं। कहीं-कहीं शिकार के, युद्ध के, उत्सव के दृश्यों में साधारण जन भी दिखाई देते हैं—एकाध खानकाह, एकाध चढ़खाना या रसोई का इंतजाम, एकाध बीमार मरता हुआ उमराव अंकित है, जो अपवाद रूप से हैं। अधिकतर चित्र विलास मंडित हैं। इन्हीं का प्रभाव राजपूत, कागडा, राजस्थानी (बीकानेर, जयपुर), पहाड़ी कलम के चित्रा पर भी पड़ा है। बंगाली या नूरपूर के लघुचित्र या मिस्तिचित्रों में भी रंगों की आकर्षक संरचना, मानवाकृतियों का सुधार और सूक्ष्म हूँ-बूँ हूँ अंकन, पशु-पक्षियों, प्रासादों, वृक्षों, लताओं का बारीक और कई स्थानों पर यथाव्यवही चित्रण है। परंतु धार्मिक विषय इस कालखंड में प्रायः नहीं बराबर हैं। चीनी तुकिस्तान और ईरान से कई चित्रशैलियाँ जहाँगीर और अकबर के दरबारों तक

आई। मुगल बादशाहों के जि'दगीनामो—'बाबर नामा' तुजुके जहागीरी, 'आईने-अकबरी' आदि की पोथियों में ये चित्र बनाये जाने लगे। बेहज़ाद आदि प्रसिद्ध चित्र-गुरु भारतीय शिष्यों को अपनी उस्तादी कलम सिखाने लगे। जैसे अकबर के समय के विद्यात चित्रकार थे मनोहर, फारूकचैला, बसावन, मधू आदि। इस मुगलिया मुसब्विरी की दास्तान शीराज से आये द्वाजा अब्दुल समद से शुरू होती है जिसे हुमायूँ ने राजाश्रय दिया। एक पालकी ढोने वाले का गरीब पुत्र दसवत उसका चेला बना। यही से चित्रों पर कलाकार अपने दस्तखत करने लगे मुकुंद, खेमकरन, हरबस, केशवलाल आदि नाम मिलते हैं। परंतु उनकी जीवितियों के बारे में बहुत कम मालूम है। फतहपुर सीकरी का निर्माण अकबर का शिकार प्रेम, दूसरे पुत्र मुराद की जम घटनाएँ उसमें उल्लेखित हैं। जहागीर ने इस कला को आगे बढ़ाया—मनूर और विशनदास उसके जमाने के अच्छे चित्रकार थे। उस समय की शबीही की तारीफ इंग्लैंड के सर जानुआ रेनाल्ड्स ने भी की है। शाहजहाँ ने भी भवन निर्माण तो किया, पर चित्रकला तब छीजने लगी। औरंगज़ेब के राज्यकाल में उसकी प्रतिगति मिली। चित्रकारों को अब प्रथम अमृतसर, लाहौर, लखनऊ, अवध, मुशिदाबाद, गोलकुण्डा में मिलने लगा।

राजस्थानी और पहाड़ी लघुचित्रों में रामायण और महाभारत के प्रसंगों पर कई चित्र बनाये गये, कृष्ण की बाललीलाएँ, नल दमयंती आबुमान, चण्डी या दुर्गा का चरित चित्रकारों का प्रिय विषय था। अब विविध राग रागिनियों के चित्र बनाये जाने लगे। विविध प्रकार की नायिकाओं को चित्रित किया गया। 'वारहमासा' पर खूबसूरत चित्र सभी चित्र शैलियों में, सभी प्रदेशों में अठ्ठारहवीं-उन्नीसवीं सदी में मिलते हैं। मेवाड़, बूँदी, जयपुर, जोधपुर की चित्र-कलम अलग-अलग व्यक्तित्व प्राप्त करने लगी। मालवे में भाड़ू-कलम बन गई। राजस्थानी शैली में 'चौर पचाशिका' के चित्र बनाये गये। विशनगढ़ कलम ने लम्बे नाक-नयनवाले राधाकृष्ण लोकप्रिय बनाये। नाथद्वारा मंदिर की एक अलग चित्रशैली विकसित हो गई। गुल्लर, चम्पा और गढ़वाल की चित्र शैलियों पर लेख और पुस्तकें लिखी गई हैं। उन पुस्तकों में वही परिचित धार्मिक पौराणिक विषय हैं, परंतु उन चित्रों को धर्म प्रपान या धर्मावलम्बित या धर्म विचार-मूरव चित्रकला नहीं कहा जा सकता।

पश्चिम में भारत में आगमन, जेमुइट, पुतंगाली, फ्रेंच, डच, ब्रिटिश, अमेरिकी, बनावियन मिशनरियों और बाद में ईस्ट इण्डिया कम्पनी, और अंत में ब्रिटिश राज की स्थापना के बाद उन्नीसवीं शती में यूरोपीय और ब्रिटिश चित्र शैली हमारे अनेक चित्रकारों का मानो आदर्श बन गई। जो कला-शिक्षा-निगालय बम्बई, मद्रास, कलकत्ता में खुले वहाँ भी ब्रिटिश अध्यापकों, आध्यापकाओं और कला-समीक्षकों का ही जोर था। अतः हमारे सारे सामाजिक सांस्कृतिक, राजनैतिक, साहित्यिक, धार्मिक, ललितकलाविषयक डेढ़ सदी के विचार मयन में तीन तरह के मतवाद इस पुनर्जागरणकाल में, प्रतिस्पर्धा रूप स्पष्ट रूप से उभरे—

- (१) पश्चिम से आयातित हर विचार के विरोधी विद्रोही या उन्मूलक
- (२) पश्चिम से आयातित हर विचार या वस्तु के अप समर्थक, अनुकरणकारी
- (३) पश्चिम और पूर्व के सर्वोत्तम का समन्वय करना चाहने वाले

प्रथम दो अविवादों में, दूसरा, एहिव-भौतिक लाम और विज्ञान तथा तानिकी (तक्नीकी) क्षेत्र विज्ञान के कारण अधिक हावी हुआ यद्यपि प्रथम मत विज्ञान ने भी अलग अलग रूपों में अपना मिर उड़ाया।

भारतीय चित्रकला और धर्म के मामले में जहाँ अयनोद्गनाथ ठाकुर और बंगाल स्कूल के चित्रकार अजता की शैली, मुगल लघुचित्र की शैली से सीखकर एक पुनरुत्थान, एक प्रकार से मूल स्रोतों की ओर जाने का यत्न करने लगे, वहाँ उनके प्रयत्न बहुत क्षीण प्रत्युत्तर पाने में समर्थ हुए। यहाँ चित्रकला प्रेमियों की अयनोद्गनाथ ठाकुर के 'वास' शैली में, 'ताजमहल की ओर देखता साहजहाँ', बुद्ध और 'सुजाता' प्रवास का अन्त (मरुभूमि) में एक घटा हुआ ऊट, 'भारतमाता' या 'बाउल रवीन्द्रनाथ' चित्र सहज याद आयेंगे। उन्हीं के शिष्य नदाला वसु के 'शिव विपदान करते हुए', या 'विरही मध' या 'राधा-कृष्ण' के चित्र भी याद आयेंगे। उसी परम्परा में अक्षयकुमार हालदार या रामगोपाल विजय वर्गीय, कृपाल सिंह या जगन्नाथ अहिवासी, वसु देसाई, या रविशंकर रावल, सीरोद मुजूमदार या सुधीर घास्तगीर आदि चित्र बनाते रहे। इसी पुनरुज्जीवनवादी शैली का प्रभाव अब्दुरहमान चुगताई पर पड़ा, जिन्होंने अपने 'माडेल' मुगल चित्रकला से लिए। परिणाम यह हुआ कि यही चित्रशैली सारे उत्तर भारत में, बिहार में (उपेन्द्र महारथी), दिल्ली में (शारदा उर्वील, कमारिलस्वामी), गुजरात और राजस्थान में फैल गई महादेवी वर्मा के अपनी कविता पर चित्रावन भी उसी 'बाँदा शैली' में हैं।

१९३६ में मुक्त एवचार नारायण श्रीधर बेन्ट्रे ने कहा कि बंगाल के चित्रों में ये पुरुष ऐसे सुबोमल, सपनीली आँसों वाले, लम्बी लम्बी उँगलियाँ, लम्बे बाल और लम्बे उत्तरीय पहने क्यो होते हैं? स्त्रियाँ भी विरहिणियों की तरह, पाँटुरोगिणी, भावुक और असहज क्यों हैं? केवल दो बंगाली प्रमोदकुमार चटर्जी (राणा प्रताप के चेतन की मृत्यु और 'शिवाजी और रामदास' के चित्तेरे), और देवीप्रसाद रायचौधरी उस समय तक अपवाद थे। बाद में तो स्वयं रवीन्द्रनाथ ठाकुर, गगनेन्द्रनाथ ठाकुर, और 'बंगाल स्कूल' के विरोधी अनेक तरुण यथायवादी, पश्चिमी-कला से प्रभावित विश्वनाथ मुखर्जी से विकास भट्टाचार्य तक, भवेश सायल और गणेश पाइन, चित्त वसु, रधीन मित्रा, शैलोज मुखोपाध्याय और अन्य कई कलाकार बंगाली चित्रकला में हुए, जैसे शिल्पकला में रामकिशोर बेज, चित्तामणि वर या प्रमोद दासगुप्त। पश्चिम की कला का प्रभाव बम्बई स्कूल पर सबसे अधिक पड़ा। धुरधर हा या त्रिनिदाद, लालबाबा या आचरेकर, बेन्ट्रे या हुसैन, हम्बर या गुलाम मुहम्मद शेख, भूपेन खखर या हिम्मतशाह, जेराम पटेल या भावसार, रजा या लक्ष्मण पें, गाडे या गायतोडे सबके पश्चिमी 'माडेल' या आदर्श मूल पुरुष मौजूद हैं। उनमें से कई जैसे सतीश गुजराल, रामकुमार स्वामीनाथन, विवान सुन्दरम् आदि पश्चिम के प्रभाव को पचा गये हैं ऐसा कहते हैं। परन्तु अधिवास आधुनिक भारतीय चित्रकार पू्व और पश्चिम का भेद नहीं मानते। उनके लिये सबसे बड़ा कला या 'एक्लेक्टिक' शब्द अधिक उपयुक्त होगा। कुछ चित्रकारों ने जैसे गगनेन्द्रनाथ ठाकुर या भूपेन खखर ने अंग्रेजी सम्यता के कुप्रभाव, कम्पनी शैली के चित्रों का पर्याप्त मजाक भी उड़ाया है। पर फ्रांस के कला आंदोलन इम्प्रेशनिज्म, पोस्ट-इम्प्रेशनिज्म, क्यूबिज्म, प्यूब्लिज्म, पाइन्टिज्म और जर्मन एक्स्प्रेसनिज्म या अमेरिकी अमूर्त कला से अनेक चित्रकार प्रभावित अवश्य हुए हैं।

पू्व पश्चिम सम्मेलन के भी कई रूप हैं। एवं तो राजा रविवर्मा का दृग या कि उन्होंने इटैलियन 'ग्रेट मास्टर्स' या दृग प्रथायवादिनों की रंगशैली और मानवाङ्कितियों का अनुकरण कर उन्हें भारतीय परिधान देकर देवी देवताओं के चित्र बनाये। उदाहरणार्थ बोट्टिचेल्ली के 'बथ आफ वीनस' में एक सीप में से दिग्भ्रमा सुन्दरी खड़ी होती है, कमल में से हमारी सुपरिचित लक्ष्मीजी लाल साड़ी पहने मुकुट धारे चार हाथों वाली है। रावण द्वारा सीता हरण और जटायू के पखों पर चन्द्रहास तलवार के वार का प्रसिद्ध चित्र 'कंडमस के युरोपा हरण' वाले योरोपीय चित्रपर आधारित है। यानी एक प्रकार से इटैली

या डेनमाक की रगमजूपा लेकर उस कल्पना चित्रण का 'भारतीयकरण रविवर्मा ने कर डाला, जो व्यावसायिक दृष्टि से अत्यन्त सफल रहा। भारतीय सिनेमाचित्र भी ऐसा भावांतरण 'रूपांतरण' बड़े पैमाने पर करते रहते हैं।

दूसरा ढंग रबी द्रनाथ का था। उन्होंने चाहे पश्चिमी चित्र अनेक देखे हो—उनका अनुकरण नहीं किया है। उनकी चित्रण शैली पर पश्चिमी एक्सप्रेशनिस्टों का चाहे प्रभाव रहा हो पर १९३० में जब उनके चित्र पेरिस और मास्को में प्रदर्शित हुए, वे चकित रह गये। यहाँ उनकी मौलिकता अभूतपूर्व है।

परन्तु आधुनिक चित्रकारों में धर्म-प्रवण या उस तरह से आस्थाशील मैंने केवल दो ही चित्रकार देखे हैं—हो सकता है मैं बहुत लोगों से नहीं मिला हूँ—एक तो शातिनिकेतन में पले-बढ़े महाराष्ट्रीय ईसाई विनायक मासोजी। उ हाने गांधीजी के जीवन पर चित्र बनाये, भारतीय शैली में। विनोबा का चित्र बनाया। त्रिपुरी त्रासे की मण्डप सज्जा नदलाल वसु के साथ की। दूसरे हैं बदरीनारायण—वे पश्चिमी धार्मिक चित्रकार रूआ और हमारी मध्य युगीन पोथिया के चित्रों से प्रभावित हैं। जौजकीट सिंहली कलाकार थे, जिन्होंने जातक कथाओं का रेखांकन उसी निष्ठा से किया था मैंने कुछ धर्म-निष्ठावान शिल्पी देखे हैं, जैसे कलकत्ता के सुनीलपाल (बैराकपुर में गांधी मण्डप के शिल्पकारी) तथा उनके सहयोगी अशोक गुप्त। परन्तु अधिकांश हिंदू चित्रकारों को मैंने अपने धर्म के प्रति उदासीन पाया।

मुस्लिम समाज में जन्म लेने वाले अनेक प्रसिद्ध भारतीय चित्रकार हैं, जैसे मकबूल फिदा हुसैन, रजा, अकबर पदमसी, आरा, आलमेलकर, गुलाम मुहम्मद शेख, आदिल मसूरी, बिल्ग्रामी आदि। मैंने इनमें एक भी ऐसा कलाकार नहीं जाना जो कट्टर मुस्लिम हो। उल्टे, वे सब कट्टरता के घोर विरोधी हैं।

ईसाई कलाकारों में सूजा, यूटन, दक्षिण के और बंगाल के कुछ कलाकार हैं जिनके नामों से पता नहीं चलता कि वे ईसाई हैं, मासोजी, अजोली मेनन आदि। उनमें से कुछ लोगों ने ईसाई धर्मकथा या मिश्रकों पर चित्र बनाये हैं। पर धर्म उनका प्रमुख विषय नहीं।

सिख चित्रकार शोभासिंह और ठाकुर सिंह ने गुरुनानक, गुरु गोविंद सिंह आदि विषयों पर चित्र बनाये और लोकप्रिय भी हुए। वे अच्छे सिख की तरह धार्मिक आस्था वाले भी थे। और भी होंगे जिन्हें मैं नहीं जानता।

पारसी चित्रकार श्यावक्ष चावढा, जहागीर साबावाला (और वैसे तो भाभा भी चित्र बनाते थे)—बहुत थोड़े हैं। यहूदी मत वाले चित्रकार मैं एक भी नहीं जानता जो भारतीय नागरिक भी हो।

जैन और बौद्ध चित्रकार भी बहुत थोड़े हैं जिनका बड़ा नाम हो। वैसे साध्वी सच में अनेक जैन भिक्षुनिया अच्छा चित्रकाय करती हैं। कुछ भारत में बसे भोट, नेपाली बौद्ध भी अच्छे चित्रकार हैं।

इस दृष्टि से आधुनिक भारतीय चित्रकला पर गहरा विचार बहुत कम किया गया है कलाकार को हमने नीति निरपेक्ष मान लिया है, फिर वह चित्रकार हो या संगीतकार, शिल्पकार या स्वपति, अभिनेता या नर्तक नर्तकी। और अब तो कवि साहित्यकार भी अपने आपको अ सामाजिक 'नीति अनैति' से परे' (नीतियों की पुस्तक का नाम) मानने में गव अनुभव करते हैं। परन्तु इस तरह के चिंतन में यह अध्याहृत है कि भारतीय समाज से धर्म का प्रभाव विलुप्त हो गया है।

क्या यह सच है? 'रामायण' जैसे टी० वी० सीरियल का व्यापक जनप्रभाव छोड़िये, धर्मस्थानों में बढ़ते हुए चढावे, देश में धार्मिक प्रवचनकारों की बढ़ती हुई लोकप्रियता, भगवान के सीधे दूत अपने आपको माननेवाले और प्रचारित करनेवाले बाबा स्वामी, आचार्य, ब्रह्मचारी महर्षि, भगवान आनंदों की

देश में (और विदेश में भी) बढ़ती हुई माँग यह सब क्या दिखाते हैं ? क्या भारत इतना उद्योग-प्रधान देश बन गया है कि वह धर्म-निरपेक्ष और धर्म विमुख अपने आपको माने । यदि ऐसा होता तो सांप्रदायिक दंगे भी देश में क्यों बढ़ते ? 'तमस' पर या देवराजा की 'सती' पर इतना होहल्ला क्यों मचता, इतने पत्ने अलवार क्यों रगते ? एक ओर धर्म आतंकवाद की, 'फंडामेंटलिज्म' की गोद में जा बैठा है । और दूसरी ओर वह अपविश्वास, चमत्कारवाद, अतीन्द्रिय अनुभव, तीसरी शक्ति, पराविद्या के नव्य-रहस्यवाद में लगे गया है । भारतीय कला इस समय दिग्भ्रमित है । कलाकारों में जैसे संगीत, नृत्य, आदि के क्षेत्र में विष्णु दिगम्बर पलुस्कर या भातखंडे, पं० ओकारनाथ या विनायकराव पटवर्धन आदि धर्म प्रवण गायक। या 'भरतनाट्यम्' का पुनरुद्धार करने वाली हविमणी अरु डेल या बालासरस्वती का, 'कथकली' के पुनरुज्जीवक कवि बल्लत्तोल नारायण भैरव का ओटिसी में गुरु केतुचरण महापात्र का नाम लिया जाता है, भारतीय चित्रकला के क्षेत्र में आज ऐसा एक भी बड़ा नाम नहीं है जो 'भारतीयता' के कारण भारत से बाहर, या समूचे भारत में प्रख्यात हो । क्या दृश्यकलाएँ अधिक धीघ्र परिवर्ती, नव नवीय प्रयोगों और प्रभावों से अधिक सहज वेध्य होती हैं, श्रव्य कलाएँ कम होती हैं । या कि जीवन से धर्म मूल्यों के प्रति आस्था का ह्रास हो गया है । पाश्च का उदाहरण लें तो 'वामानवी' या सावित्री' के बाद वीनसा प्रवच काव्य लिखा गया ? डा० सर्वपल्ली राधाकृष्णन् जिनकी जन्म गताब्दी इस वर्ष ५ सितम्बर को है । या प्रो० रा० दा० रानडे जैसे दार्शनिक आज हमारे देश में कम हैं, जो प्राचीन और नवीन से सच्चे सेतु थे । चित्रकला की समीक्षा करनेवाले आनन्द कुमार स्वामी, ओ० सी० गागुली, हरियण्ण जैसे लोग भी अब कहाँ हैं ? क्या गये तीन दशक एवढम बध्या हो गये इस क्षेत्र में ? इस पर विचार आवश्यक है । वैसे अंग्रेजी में पत्रवारिता के स्तर पर अच्छी-भुरी चित्रकला समीक्षा लिखने वाले एक दजन नाम मुझे याद आ रहे हैं, मैंने उनमें से अनेक को पढ़ा है, पर किसी एक से पूर्णतः आश्वस्त नहीं हो पाता हूँ । छह नाम तो सहज याद आ रहे हैं — मुल्कराज आनन्द, ए० एस० रामन, पानेश्वर नाडकर्णी, कृष्ण चैतय, केशव मलिक, रंगरजन आदि । हो सकता है मेरा दृष्टिकोण हो पर कला समीक्षक की अपनी कोई जीवन-दृष्टि या दर्शन आवश्यक नहीं ? क्या कला का धर्म से कोई सम्बन्ध अब नहीं रहा ?

आधुनिक काल में जीवन के सभी अंगों में मूल्यों का ह्रास हुआ है, उसमें चित्रकला अपवाद नहीं । भारत में बीसवीं सदी में स्वतंत्रता संग्राम की सन बीस, तीस और चालीस में गांधीजी द्वारा संचालित एक से एक चढ़ावर तरंगे उठी, परन्तु नटलाल बंसु या विनायक मासोजी जैसे इक्के दुक्के कलाकारों ने गांधी को अपने भित्तिचित्रों का विषय बनाया । बहुत गांधी और देवी प्रसाद रायचौधुरी ने रेखाकनों और शिल्पों में इस विशाल जनजागरण को अंकित किया । पर कोई महनीय कृति हमारे सामने भारतीय शैली में नहीं आई । उसका कारण यह हुआ कि विष्णुधर्मोत्तर ग्रन्थ' (४१, १-५) में जिन तीन शैलियों के चित्र वर्णित थे—सत्य, वैशिक और नागर उहे छोड़कर चौथी शैली 'मिश्र' के ही रूप अधिक दिखाई देते हैं । उस ग्रन्थ में कहा गया —

सत्य च वैशिक चैव नागर मिथमेव च ।  
चित्र चतुर्विध प्रोक्त तस्य वक्ष्यामि लक्षणम् ॥  
यत्किंचल्लोकसादृश्यं चित्रं तत्सत्यसमुच्यते ।  
दीर्घाणि सप्रमाणं च सुकुमारं ससूक्ष्मम् ॥  
चानुरत्नं सुसंपूर्णं न दीर्घं नोत्पण्णकृतम् ।  
प्रमाणं स्थानलभाढयं वैशिकं तद्विग्रहते ॥

दूदोषचित्त सद्यगि यतुल नह्यनुत्पन्नम् ।

चित्र तु नागर ज्ञेय स्वल्पमाल्यविभूषितम् ॥

सत्य, वैणिक, नागर और मिश्र चार चित्र-प्रकार हैं। जो प्रकृति के वास्तविक पदार्थों के समान होते हैं, जिनमें कोमल भावनाओं की अभिव्यक्ति होती है, जो प्रमाणवद्ध, दीर्घांग, सुकुमार और पार्श्वभूमि सहित होते हैं, वे 'सत्य' हैं। जिनमें शरीरों के अवयवों की निर्मिति सुषड, अनुपातयुक्त, जो चौकोर पर अतिदोष नहीं उत्कृष्ट आकार, प्रमाण और आधारयुक्त होता है, वह 'वैणिक' चित्र हैं। जिसमें चित्रगत व्यक्ति के सब अंग सुदृढ़ और सुपुष्ट होते हैं, जो केवल गोलगोल या जल्दी जल्दी में सिर्फ तूलिका के स्पर्श मात्र के चित्र नहीं होते, जिनमें पुष्प और अलंकारों की भीड़ नहीं होती वे 'नागर' होते हैं।

चित्रकला भी एक साधना थी। केवल कुशलता या रंगों का चमत्कार नहीं थी। वह सब दुर्भाग्य से, आज के व्यावसायिक युग में लुप्त प्राय हो गया है। पार्श्वदेशों से हमने केवल वर्णाङ्ग्यता और बिद्रूप लेकर दर्शकों को चर्चित और आहूत करने का ढंग तो ले लिया, पर कोई चिर-स्मरणीय राष्ट्रीय चित्रकार नहीं पैदा किया। वैसे हर प्रदेश के एक दो महनीय कृतिकार हैं, किन्तु भारत के बाहर जिनको बहु-प्रचारित किया जाता है वे 'मक्दूल' चाहे हों, पर भारतीयता का उनमें वह अखंड प्रेरणा उत्स नहीं दिखाई देता, जो प्राचीन चित्रकारों में था। ये नये चित्रकार सामयिक विषयों के आलेखक (इलस्ट्रेटर) हैं, या फिर अमूर्त, अगम्य मनोरम आवारों के रंग-क्रीडक, परन्तु भाव-सम्पन्न, सायक चित्रकृतियां बहुत कम देखने को मिलती हैं। चित्रकारों ने अपना मूल 'धर्म' छोड़कर प्रचार या विकार-विचार अपना लिया यह दुःखद सत्य है। ●



Kangra Painting 17-18th century, Boston Museum  
डा० कालिदास नाग सम्पादित 'हिस्त्रवरी आफ एशिया' के परिशिष्ट मे



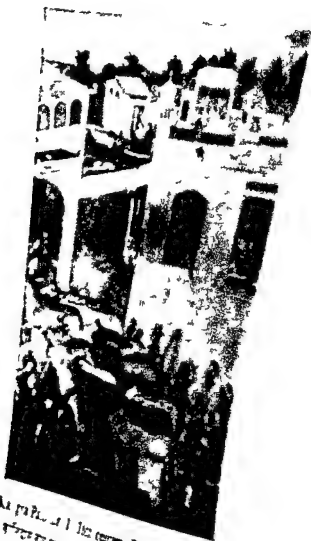
द्वयोपचित सर्वांग धर्तुल महानुत्थनम् ।

चित्र तु नागर ज्ञेय स्वल्पमाल्यविभूषितम् ॥

सत्य, वैणिक, नागर और मिश्र चार चित्र-प्रकार हैं। जो प्रकृति के वास्तविक पदार्थों के समान होते हैं, जिनमें कोमल भावनाओं की अभिव्यक्ति होती है, जो प्रमाणवद्ध, दीर्घांग, सुकुमार और पार्श्वभूमि सहित होते हैं, वे 'सत्य' हैं। जिनमें शरीरों के अवयवों की निमित्त सुघट्ट, अनुपातयुक्त, जो चौकोर पर अतिदीर्घ नहीं उत्कृष्ट आकार, प्रमाण और आधारयुक्त होता है, वह 'वैणिक' चित्र हैं। जिसमें चित्रगत व्यक्ति के सय अंग सुदृढ़ और सुपुष्ट होते हैं, जो केवल गोलगोल या जल्दी जल्दी में सिर्फ तूलिका के स्पर्श मात्र के चित्र नहीं होते, जिनमें पुष्प और अलंकारों की भीड़ नहीं होती वे 'नागर' होते हैं।

चित्रकला भी एक साधना थी। केवल कुशलता या रंगों का चमत्कार नहीं थी। वह सब दुर्भाग्य से, आज के व्यावसायिक युग में लुप्त प्राय हो गया है। पार्श्वचाय देशों से हमने केवल वर्णाङ्गिता और विद्रूप लेकर दर्शकों को चकित और आहृत करने का ढंग तो ले लिया, पर कोई चिर-स्मरणीय राष्ट्रीय चित्रकार नहीं पैदा किया। बसे हर प्रदेश के एक दो महुनीय कृतिकार हैं, किन्तु भारत के बाहर जिनको यह प्रचारित किया जाता है वे 'मक्बूल' चाहे हो, पर भारतीयता का उनमें वह अखंड प्रेरणा-उत्स नहीं दिखाई देता, जो प्राचीन चित्रकारों में था। ये नये चित्रकार सामयिक विषयों के आलेखक (इलस्ट्रेटर) हैं, या फिर अमूर्त, अगम्य मनोरम आकारों के रंग-झीङ्क, परन्तु भाव सम्पन्न, सायक चित्रकृतियां बहुत कम देखने की मिलती हैं। चित्रकारों ने अपना मूल 'पम' छोड़कर प्रचार या विकार-विचार अपना लिया यह दुःखद सत्य है। ●

## पुनर्निर्माण



आपका आवासीय भवन  
आपका आवासीय भवन

आपका आवासीय भवन  
आपका आवासीय भवन

आपका आवासीय भवन  
आपका आवासीय भवन

आपका आवासीय भवन  
आपका आवासीय भवन

आपका आवासीय भवन  
आपका आवासीय भवन

غیر افروزانی

केदारो रागनी ३७



Kedara Ragini

## भारतीय सस्कृति बनाम द्रविड़ संस्कृति

डा० सुमति अय्यर

मानव द्वारा प्रकृति पर प्राप्त विजय की श्रमयुद्ध कहानी ही संस्कृति है। एक आदर्श निर्धारित करना और उनमें अनुरूप आवश्यक जीवन-पद्धति की रचना करना संस्कृति की व्याख्या का सारतत्त्व है। संस्कृति शब्द 'सम्भवं-कृति' दो शब्दों का सम्मिश्रण है, यानी कि सुधारों द्वारा एक सुव्यवस्थित तथा सत्कार सम्पन्न जीवन का स्वच्छ स्वरूप। संस्कृति मानव जीवन का साम्य सौंदर्य पक्ष है।

संस्कृति और सम्यता—दोनों की प्रगति साथ साथ होती है, इस प्रकार से दोनों ही एक दूसरे से प्रभावित भी होते हैं। एक शब्द में यदि कहा जाए तो संस्कृति प्रेरणा है, और सम्यता उसी प्रेरणा की एक वास्तव्य अभिव्यक्ति। संस्कृति ऐसी वस्तु नहीं कि इसकी रचना सो पचास वर्षों में हो सके। इसके स्वरूप को बनने में शताब्दियाँ लग जाती हैं। अनेक शताब्दियों तक एक समाज के लोग जिस प्रणाली और पद्धति का अनुसरण करते हैं, उनमें विचारों-आचारों और जीवन पद्धति से उनकी संस्कृति की पहचान मिल सकती है। वस्तुतः संस्कृति अनुभवों की एक सतत प्रणाली है जो शताब्दियों से एकत्र होते होते समाज के अंदर प्रवेश कर जाती है। इसका सम्बन्ध हमारे आन्तरिक जीवन से है, जो जन्म-जन्मांतर से हमारे साथ है, और जन्म-जन्मांतर तक हमारे साथ चलती रहेगी।

संस्कृति आदान-प्रदान से आकार लेती है, घटती और बढ़ती है। जब एक देश के निवासी दूसरे देश के निवासियों से मिलते जुलते हैं तो एक-की संस्कृति दूसरे को प्रभावित करती है। धीरे-धीरे वह दूसरी संस्कृति हमारे अंतःकरण पर अपना स्वरूप करने लगती है। दूसरी संस्कृतियों का परस्पर प्रभाव इसी तरह पड़ता है। आदान प्रदान की प्रक्रिया सांस्कृतिक उत्पत्ति व अवनति में सहायक होती है। सांस्कृतिक मायता का प्रतिबिम्ब दार्शनिक जीवन व अंतःकरण पर पड़ता है। इसी तरह एक देश के आचार-विचार की प्रणालियाँ दूसरे देशों में स्वीकार की गयी हैं। एक जाति के सदस्यों के अनुभव, दूसरी जाति सहज ही अपना लेती है। यद्यपि संस्कृति का मूल आधार मानवता है, तथापि देश विदेश के वातावरण की विशेषता के कारण वह उस देश के भाग में विहित होने लगता है।

भारतीय संस्कृति का स्वभाव सर्वव्यापी है। उसने कई संस्कृतियों को अपने में समेट रखा है। भारतीय संस्कृति की लगभग पाँच हजार वर्षों से चली आ रही अदभुत अविच्छिन्नता इसकी ओजस्विता की प्रमाणित करती है। इसकी जड़ें इनकी मानवीय भावना और मूल्यों व सामाजिक विधान की विशिष्ट व्यवस्था में समाई हुई हैं और ये मानव-जाति की शक्ति और स्थायित्व के प्रभाव स्रोतों पर प्रकाश डालती हैं।

भारतीय संस्कृति ने अनेक शताब्दियों से एशियाई सम्यता की एकता स्थापित की है। विशिष्ट सर्वोच्च संस्कृति न होकर सार्वभौम व्यापक संस्कृति इसकी विशेषता है। मानव जीवन और समाज की समस्याओं पर, सम्यता के अखण्ड से ही भारत में जो सशक्त चिंतन चला, उससे एक ऐसा मानसिक

प्रतिमान उत्पन्न व परिपुष्ट हो गया, जो पाश्चात्य तथा पूर्व एशियाई प्रतिमान से अलग है। इसम सान्ति और सामंजस्य की खोज के लिये अगाध निष्ठा का प्रमुख स्थान है। युद्ध-कालत जगत उसमें रुचि लिए बिना नहीं रह सकता।

वस्तुतः जब हम भारतीय सस्कृति की बात करते हैं तो अनजाने ही द्रविड/हूण/कोल सभी सस्कृतियों की बात करते हैं। आज भारतीय सस्कृति का जो भी रूप है, उनमें यह तय कर पाना कठिन कि किसका क्या प्रभाव है, या यह कितने अंश में विशिष्ट सस्कृति का प्रभाव है।

द्रविडों के मूल के विषय में कई अटकलें हैं, ठीक उसी तरह जिस तरह आर्यों के मूल के विषय में लगाई जाती है। कुछ विद्वानों का अभिमत है कि द्रविड वाहर से आये और उत्तरी पश्चिमी रास्ते से भारत आए। इसके प्रमाण में बलुचिस्तान में आदि द्रविडों द्वारा बोली जाने वाली भाषा ब्राहुई का उदाहरण देते हैं, जो तमिल के निकट है। कुछ विद्वान इसमें ठीक विपरीत बात कहते हैं। उनमें अनुसार द्रविड इस महादेश के आदि निवासी हैं। वे ही यहाँ से उत्तर पश्चिम की ओर जा बसे।

इसकी प्रागैतिहासिक स्थिति भले ही विवादास्पद हो पर यह निर्विवाद सत्य है कि तोलकाप्पियर (ई० पू० चौथी शताब्दी) इलंगो अडिगल सिकतियर (अगस्त्य के दिव्य तथा सगीत शास्त्र के ग्रंथों के प्रणेता) तमिल प्रदेश की सीमाओं के अंदर ही काय करते रहे। इस द्रविड प्रदेश की सीमा मलबार से लेकर बंगाल की खाड़ी तक तथा तिरुपति से लेकर कायाबुमारी तक फैली है। दक्षिण के चार प्रमुख (चोल, चेर, पांड्य तथा चालुक्य) शासन के दौरान द्रविड सस्कृति खूब फैली फूली। राजनीतिक एवं व्यापारिक आदान प्रदान एवं सम्पर्क के कारण उत्तर की आय सस्कृति—या यों कहें कि वैदिक ब्राह्मण सस्कृति का प्रभाव उस पर पड़ना स्वाभाविक था। हालांकि इससे पहले भी ई० पू० छठी शती में आय ऋषि अगस्त्य और उनके साथ आय ब्राह्मणों का पहला दल दक्षिण आया और यहीं बस गया। यहीं से द्रविड सस्कृति और आय सस्कृति के मिश्रण की प्रक्रिया आरम्भ हुई।

एक मिथक के अनुसार शिव के पुत्र कार्तिकेय अपने पिता से रूठकर दक्षिण के सह्याद्रि-पर्वत पर जा बिराजे। अपने पिता के डर से निगल देवबाणी सस्कृत के ही समकक्ष एक नयी भाषा का उद्गार निर्माण किया और उसमें ग्रन्थों का प्रणयन भी किया गया। हालांकि तमिल के पुराने विद्वान इस मिथक को केवल कपोल कल्पना मानते हैं, पर कालांतर में जब ब्राह्मण सस्कृति का प्रभाव पड़ने लगा, तथा विद्वानों का परिचय तमिल के अतिरिक्त सस्कृत से भी होने लगा, तो उनके विचार बदलने लगे। सस्कृत के प्रति आदर भाव जगा क्योंकि उनके वेदपुराण इसी भाषा में लिखे गये थे। सस्कृत का प्रभाव द्रविड भाषा पर पड़ने लगा। आदि द्रविड भाषा तमिल का सस्कृत पर प्रभाव पड़ा। सत्य यह है कि आर्यों की भाषा सस्कृत रही और द्रविडों की तमिल। सस्कृत ने भले ही कालांतर में इन भाषाओं को प्रभावित किया हो, पर तमिल की प्राचीन शब्दावली में सस्कृत का एक शब्द भी नहीं है। इसके विपरीत सस्कृत में तमिल-शब्दों से सम्बंधित जो भी शब्द हैं उनका उस द्रविड भाषाओं में मिलता है। द्रविडों के प्रागैतिहासिक एवं ऐतिहासिक प्रमाणों से सिद्ध होता है कि वहाँ कला और साहित्य उन्नत स्थिति में रहे हैं। अगस्त्य से लेकर तोलकाप्पियर (पाँचवीं शती ई० पू०) तक, भाषा के व्याकरण के लिए भले ही द्रविडों की आय ब्राह्मणों से सहयोग मिला हो, पर अभिव्यक्ति की पूर्णता के लिये, सस्कृत के मुहावरों और मुनावट दोनों को द्रविड तमिल ने बहुत प्रभावित किया है।

द्रविड भाषा एवं सस्कृति की प्राचीनता और राजनीतिक दृष्टि से उनकी स्वतंत्रता ने वहाँ की सस्कृति को अपनी गरिमा के साथ विकसित होने का पूरा अवसर दिया। मध्यकालीन तमिल साहित्य

वैदिक ब्राह्मणवाद से अवश्य प्रभावित रहा। परन्तु उसके पूर्व का विशद साहित्य अहनानूह पुरतानूह, पत्तुपाट्टु, शिलप्पदिकारम, मणिमेखलाई, तोतवाप्पियम ये केवल धार्मिक एवं आध्यात्मिक कृतियाँ ही नहीं हैं। वे तत्कालीन द्रविड राजाओं की शासन प्रणाली, उनके प्रताप एवं उदारता एवं द्रविड संस्कृति की गौरव गाथाएँ हैं।

जैसे-जैसे उत्तर वा वैदिक ब्राह्मणवाद दक्षिण में पहुँचने लगा, वहाँ संस्कृत के पठन पाठन का प्रचार बढ़ने लगा। शिव, विष्णु के अतिरिक्त सुब्रह्मण्य, राम, कृष्ण, बुद्ध, महावीर आदि का भी प्रभाव पड़ा। धर्म से जुड़े संस्कृत शब्द व्यवहार में आने लगे और धर्म की भाषा, अध्यात्म की भाषा संस्कृत बनने लगी। इसमें उत्तर से दक्षिण आये हिंदू आर्य ब्राह्मणों का योगदान रहा। स्कंदपुराण, तिरविलैयाडल पुराण पेरियपुराण, चित्तमणि में द्रविड एवं ब्राह्मण संस्कृति का सुंदर समन्वय देखा जा सकता है।

नवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश में सुदूर दक्षिण का प्रतिभावात युवक ब्राह्मण भिक्षु चिदम्बरम से वाशमीर तथा काशी से केदारनाथ तक दार्शनिक दिग्विजय में सलग्न था। आदि शंकर के ही प्रयत्नों का परिणाम था कि भारतीय हिंदू धर्म का अभिनवीकरण इस सीमा तक सम्भव हो सका कि वह लोक प्रचलित बौद्ध दर्शन और जीवन प्रणाली पर भी हावी हो गया। सातवीं शताब्दी में वज्रयान के धर्म संस्कारों तथा बौद्ध विहारों की अनेकता के कारण बौद्ध धर्म लोगों की दृष्टि में गिर गया था।

ब्राह्मण संस्कृति को बौद्ध धर्म के अतिरिक्त मुसलमान आक्रमणकारियों से भी खतरा था। मलाबार तट के अनेक कस्बों में मुसलमान व्यापारी समुद्री मार्ग से आकर बस गये थे। कोदमागल्लूर के अन्तिम मलाबारी शासक राजा चेड़मान पेरुमाल ने इस्लाम को स्वीकारा था। दक्षिण भारत में मस्जिदों सेतानायकों और कर उगाहने वाले पदों पर नियुक्त मुसलमान भी मस्जिदों का निर्माण कर रहे थे। शंकराचार्य ने सर्वप्रथम भीमासको के मिथ्याचार एवं हठधर्मिता से लोहा लिया। शंकर ने वैदिक कठव्य व्यवस्था एवं विशुद्ध ज्ञान का समन्वय स्थापित किया। यह समन्वयवाद दक्षिण की संस्कृति का आधार है। शंकर ने ब्राह्मण मठ स्थानों की नींव रखी—शृंगेरी, गोवर्धन, द्वारका, वद्रीनाथ। शंकर ने वैदिक ज्ञान के सद्बोध में शूद्रों और स्त्रियों की स्थिति एवं विशेषाधिकारों की समानता पर जोर दिया। भारतीय संस्कृति में सुधार की यह प्रक्रिया—यदि शंकर जीवित रहते तो आगे बढ़ती।

द्रविड संस्कृति में शूद्रों और स्त्रियों की स्थिति एवं विशेषाधिकारों की समानता की एक भलक, शंकराचार्य के इस सुधार में मिल सकती है। स्त्रियों को आद्या शक्ति के रूप में देखने एवं उन्हें समान अधिकार दिलाने की परम्परा वहीं से शुरू हुई है। शिलप्पदिकारम एवं मणिमेखलाई में तत्कालीन समाज में स्त्रियों की स्थिति का सुंदर वर्णन है।

ग्यारहवीं शताब्दी के प्रारम्भ में जब उत्तर भारत तुर्क अफगान आक्रमणकारियों के विनाशकारी आक्रमणों से त्रस्त था, उसी समय दक्षिण में गौरवशाली राजनीतिक एवं सांस्कृतिक पुनर्जागरण हो रहा था। राजराज चोल (९८५-१०१८ ई०) ने तंजौर का शासन भार ग्रहण किया था। उनके काल में तमिल साम्राज्य शीघ्र पर पहुँच गया। इसके समुद्रीय साम्राज्य का विस्तार श्रीलंका, निबोबारद्वीप समूह मलय प्रायद्वीप तथा पूर्वी द्वीप समूह तक था। इसी युग में दक्षिण भारत के विशाल एवं वनमशाली वर्गाकार शिव मंदिरों का निर्माण हुआ। इसी युग में प्रेम और धर्मनिष्ठा से परिपूर्ण तमिल साहित्य एवं संस्कृति का प्रसार श्रीलंका, जावा, कंबुज तक हुआ। दक्षिण पूर्वी एशिया में द्रविड संस्कृति के प्रसार के उद्घोषक पगान, बोरोबुद्ध, और मगकोर बात थे।

द्रविड सस्कृति प्रबल एवं बंधनमुक्त रही। उसमें धार्मिकता और धर्मनिरपेक्षता, अमृतता एवं गीतात्मकता का अपूर्व समन्वय था। द्रविडों की मूर्ति कला की भव्य आत्मा के दर्शन बादामी, एलोरा, एलीफंटा में शिव के अलौकिक वैभव एवं निलिप्तता में होते हैं।

द्रविड मंदिरों के गोपुरम में धर्मनिरपेक्ष और धार्मिक दृश्य परत पर परत अद्वैतकीण शिल्प में बने हैं—इनके पीछे धारणा है कि देवता सब-व्यापी हैं। मंदिरों के भीतर विमानों में विशाल लिङ्गम् अथवा क्षीरसागर में विश्राम करते शेषशायी विष्णु की विशाल मूर्तियाँ हैं—ये दोनों ही ईश्वर की पारलौकिकता की प्रतीक हैं। सुदूरतम काश्य-मूर्तियों को चोल साम्राज्य के वैभव शाली समय में गढ़ा गया था। चोल राजाओं के गौरवशाली युग में बने भव्य मंदिरों में प्राचीन सस्कृति सुरक्षित है। द्रविड सस्कृति में नृत्य संगीत और साहित्य को समान महत्त्व दिया गया है। 'इयल' 'इसै' 'नाटकम्' की अवधारणा के पीछे यही आग्रह है। तमिल का साहित्य बहुत पुराना है। तमिलों की नृत्य संगीत की अपनी अलग परम्परा रही। द्रविडों के वाद्य और गायन दोनों ही पूर्ण विकसित रूप में बढ़े होने। चोल साम्राज्य के दौरान निर्मित मंदिरों में बने बड़े मंच, खुले प्रांगण संगीत एवं नृत्य की उसी वैभवशाली परम्परा के प्रमाण हैं। विभिन्न देवताओं की प्रिय नृत्य शैलियों की बर्चा भी तमिल साहित्य में उपलब्ध है। शिल्पदिकारम् में इसी नाट्य तत्व का पूर्ण विकसित रूप मिलता है। मंच, अभिनेता, गायक, वादक का विषद विवरण उस ग्रन्थ में मिलता है। प्रत्येक मंदिर में कई नृतकियाँ, गंधक कायाएँ रूढ़ा करती थीं। कालांतर में द्रविड संगीत में बाहर का प्रभाव पड़ने लगा। आज संगीत और नृत्य का जो रूप है—वह द्रविड एवं आर्य सस्कृति का सम्मिलित रूप है। पर यह द्रविड सस्कृति की ही विशेषता है कि संगीत, एवं नृत्य दोनों राज्याश्रित होते हुए भी धर्म एवं अध्यात्म से सम्बंधित रहे। नृत्य संगीत को यह सम्मान द्रविड सस्कृति में ही दिया गया। इस्लामी राजाओं ने साहित्य नृत्य, संगीत को राज्याश्रयी बनाया। पर तुलसी, सूर, भीरा जैसे—सत वधि भी रहे जिन्होंने 'सतन को कहा सीकरी से काम' का नारा बुलंद किया। यह निश्चित रूप से दक्षिण की भक्ति-संस्कृति के पुनर्जागरण का परिणाम है।

सातवीं से नवीं शताब्दी के बीच दक्षिण में भ्रमणशील भजनोंको अथवा आलवारों का प्राधान्य रहा। इन्होंने प्रेममय एवं कोमल, मानवीय तथा दैवी भावना धारा को जन्म दिया। इस धारणा में उत्तर का सतप्त मानस युगो तक आप्लावित और शीतल होता रहा। इस धारा के कारण भी शिव और कृष्ण की अनेक सुंदर प्रेममय मूर्तियाँ बन सकी हैं। उदाहरण है, कला और साहित्य के संरक्षक शिव तथा सपनन्त्य में लीन कृष्ण की मूर्तियाँ। आलवार वास्तव में रामानुज परम्परा के सच्चे सदेश वाहक थे। सबसे प्रसिद्ध आलवार थे 'नम्माळ्वार'। 'तिरुविरुत्तम' में ईश्वर के प्रति असीम प्रेम का समावेश है।

आलवारों ने ईमानदार धर्म को ही नहीं स्वीकारा, बल्कि, साथ ही ब्राह्मण धर्म, पुजारी व्यवस्था एवं बन्धन-व्यवस्था को अस्वीकार किया। आलवारों ने इसी बात पर जोर दिया कि परमात्मा की कृपा सभी जीवों पर समान भाव से होती है भले ही जन्म कैसे भी हुआ हो, और जीवन में उनकी कोई भी स्थिति हो। आलवार धर्म में सावर्भौम मुक्ति का स्थान था। इसी परम्परा का आगे चलकर रामानंद से लेकर कबीर तक पर प्रभाव पड़ा। दक्षिण भारत के प्रसिद्ध ज्ञानपीठ कांची में 'श्रीमद्भागवतम्' की रचना नवीं शताब्दी के दौरान हुई। इस ग्रन्थ का प्रभाव उत्तर भारत के भक्ति आंदोलन पर पड़ा। इसका महत्त्व एवं प्रभाव 'भगवद्गीता' से भी अधिक था। मध्ययुग में इसे 'महाभागवत' कहा जाने लगा। उत्तर में जब महमूद गजनवी आध्यात्मिक जड़ों को हिला रहा था, तब अंतिम सत नम्माळ्वार के उनके गिण्प नाथमुनि ने प्रवचनों का संग्रह किया। ये प्रवचन आज भी दक्षिण में गाये जाते हैं। इनका पाठ वृंदावन के

दाशिणात्य मंदिरों में होता है। 'दिग्मप्रबन्ध' या हिन्दी अनुवाद शातिनिवेतन से छपा है। इसी समय वेंणवों और शैवों का पारस्परिक अंतर समाप्त हो गया। हरिहर देवता बने। दक्षिण का समन्वयवाद एक बार फिर उमर भर आया। रामानुजाचार्य के विशिष्टाद्वैत ने समकालीना को कई अर्थों में प्रभावित किया। मानव के प्रत्येक कार्य, प्रेम, सहयोग और सेवा में सम्यक्ता और धर्म का समावेश हो जाता है। नाममुनि और उनके पौत्र आलवन्दार ने भी, जिन्होंने दक्षिण की आलवार परम्परा में पाचरान का समावेश किया, विशिष्टाद्वैत को बहुत प्रभावित किया था। रामानुज का विशिष्टाद्वैत उत्तर भारत के पुराने भागवत धर्म तथा दक्षिण भारतीय आलवारा के भावोग्माद के सम्मिलन का फल है। शंकर के समान उन्होंने उत्तर भारत की यात्रा की। बनारस, अयोध्या, द्वारका, जगन्नाथ, बदरी, वेदार भी गये। वे जात-पात से ऊपर थे और उनके शिष्य अधिकांश अब्राह्मण थे। वेंणव धर्म द्रविड प्रदेश में शांति के साथ फैल गया। इसके कारण थे—तमिल प्रबन्धों के अध्ययन और प्रसार, मंदिरों में उत्सवों की प्रथा, अब्राह्मणों को वेदपाठ तथा उच्च धर्मावलम्बियों के जाति चिह्न और जीवन पद्धति को अपनाने का अधिकार समान भाषा तथा धर्म से समानता, ईश्वर के मंदिर में पंचमो के प्रवेश की अनुमति।

निर्वार्क, लोनाचाय, वेदांत-दक्षिण ने इस मत की आगे बढ़ाया। १३वीं सदी में दक्षिण में रामानन्द का जन्म हुआ। रामानन्द ने उत्तर भारत में एक सामाजिक, धार्मिक आंदोलन का सूत्रपात किया, जो कई दृष्टियों में बौद्धधर्म के समान था। इस आंदोलन ने जात पात, के बधनो, कर्मकांडों को उखाड़ दिया और सभी जातियों को शिष्यत्व प्रदान करने तथा धर्म प्रचार के लिए जनभाषा के प्रयोग का सूत्रपात किया। हालांकि दक्षिण में एक जैन राजा के प्रधान मंत्री वसव ने भी शैवमत में सुधार किये थे। जात-पात का भेदभाव समाप्त कर दिया। जीवा को समान सामाजिक स्थिति प्रदान की। पर रामानन्द ने इसकी सही ढंग से शुरुआत की। शंकर के धर्म सुधार का प्रभाव बौद्धिकों पर हुआ तथा दार्शनिक मतों, सस्कृत विद्यापीठों पर हुआ। पराजित और निराश उत्तर भारत को सुधार की प्रेरणा, पुनर्जागरण का संदेश दक्षिण से मिला। इसी शक्ति आंदोलन के रूप में सभी शंकर के अद्वैत ज्ञान के रूप में, फिर फिर टूटती आस्था को सहेजने में द्रविड सस्कृति एवं द्रविड मतों का योगदान महत्वपूर्ण रहा।

रामानन्द का उत्तर भारत में जो भक्ति आंदोलन चलाया गया उसके परिणामस्वरूप हिंदू मतों की ईश्वरवादी प्रवृत्ति, सामाजिक समता का आंदोलन एवं स्वदेशी भाषाओं के साहित्य का उत्थान—ये तीन व्यापक परिणाम हुए। रामानन्द ने तमिल सतों की रहस्यवादी भक्ति विशिष्टाद्वैत, प्रपत्ति सिद्धांत और ईश्वर का आसन्नभुक्ति प्रेम व महत्ता पर विश्वास—इन्हें उन्होंने दक्षिण की सस्कृति से ग्रहण किया। किंतु दक्षिण की जाति रूढ़िवादिता के खिलाफ आवाज उठायी। यह रूढ़िवादिता वहाँ आज भी कम नहीं है। जब कि वहीने को भारतीय सस्कृति अब मुक्त होने लगी है। विविधता में एकता का समन्वय तथा रूढ़िवादिता का विरोध—कला साहित्य की अभिरुचि द्रविड सस्कृति की देन है।

उत्तर में हिंदू धर्म और सस्कृति को मुसलमान आक्रमणकारियों ने जितनी क्षति पहुँचायी थी उसे देखकर रामानन्द की समन्वयवादी बुद्धि फौरन जगी। भक्ति का संदेश जनभाषा में रखा जाने लगा। सस्कृत से हिंदी और मिली जुली भाषा का जोर बढ़ गया। राम भक्ति की पुन स्थापना की। राम भक्ति शाखा, वृष्ण भक्ति शाखा और सहज नाथ संप्रदाय तीनों का प्रसार बढ़ा। नाथ सम्प्रदाय ने कबीर के साथ मुसलमान और अछूतों को इस शाखा में प्रभावित किया। इस दौरान कुछ महत्वपूर्ण सुधार हुए—समाज में जाति पात के बंधन की समाप्ति, पुरोहितवाद का उन्मूलन, पारिवारिक जीवन में एक विवाह-प्रथा, शरीर की परिशुद्धि। रामानंदी परम्परा में आगे चलकर भ्लेच्छों ने भी शिष्यत्व स्वीकारा और



हिन्दू मुसलमान सस्कृति का परस्पर आदान-प्रदान भी इसी दौरान हुआ। रामानन्द के कारण भक्ति आंदोलन तमिलनाडु से उत्तर भारत में तथा द्रविड सम-यवाद का प्रभाव उत्तर भारत पर बढ़ा।

गुप्त साम्राज्य के दौरान भारत में जिस सांस्कृतिक आंदोलन का सूत्रपात हुआ वह फिर समाप्त नहीं हुआ। सस्कृति बौद्ध न रहकर ब्राह्मण हो गयी। दक्षिण के चालुक्यो, राष्ट्रकूटो और पल्लवो ने इस सस्कृति और कला की उपलब्धियों को आगे बढ़ाया। इस काल की उपलब्धियाँ अजन्ता एलोरा, वाशामी, ऐहाल, पट्टपटल तथा मामल्लपुरम् में हैं। वहाँ मूर्तिकला में दक्षिणी शैली में दरीर और उसके अंगो की सघनता है। दक्षिण भारतीय मूर्तिकला की चेतनामय तरंगीयता—अमरावती, साँची के दक्षिणी तोरणद्वार से मिलती है। गुप्त काल के पश्चात ब्राह्मण पुनरुत्थान में अनेक स्तरो पर आय एव दक्षिणापथ की सस्कृतियों के सम्मिलन को ग्रहण किया गया है। इसमें लिगम् और योनि, पशुपति रुद्र और माता देवी के प्राचीन मतों, योग की पवित्रता, वेदात के अद्वैत सब का सम-वय है। एलिफैंटा की उत्कृष्ट प्रतिमाएँ इन दोनों सस्कृतियों की आध्यात्मिक व कलात्मक परम्पराओं के सम-वय की प्रतीक हैं। इनमें दक्षिणी रूपों की विशालता, भारीपन और सतत सक्षमता के साथ आर्यावर्त के मंदिरों की प्रतिमाओं के उदात्तीकरण और सूक्ष्म बनावट का सम्मिश्रण है।

रूपविधान की दृष्टि से दक्षिणी कला की विशेषताओं ने गुप्तोत्तर काल की मूर्तिकला को विशेष प्रभावित किया। मध्ययुगीन भारतीय मूर्तिकला में धार्मिक प्रतीकात्मक एव रूपात्मक मूर्तिकला सम्बंधी मूल्य हावी हैं। उत्तरी एव दक्षिणी सस्कृति की अदभुत सम-वयात्मक प्रवृत्ति का परिणाम है। उमा सहित शिव प्रतिमाएँ पल्लव कला की विशेषता है। जिसका प्रभाव देवगढ़ तथा सुंदर ई डोनेशिया में भी मिलता है। शिव पावती के विवाह की मूर्तियाँ एलोरा एलिफैंटा में भी मिलती हैं। शिव की बाईं जघा पर बड़ी देवी—दक्षिणी शैली की पवित्रता, मधुरता एव कमनीयता की स्रोतक है। शंकराचार्य की आनंदलहरी में शिव के अंक में बँठी त्रिपुर-मुंदरी का चित्रण है। शिव नटराज की मूर्ति दक्षिणी सस्कृति की देन है। नटराज की अप्रतिम मूर्तियाँ उज्जैन में, नीलकण्ठ उदयेश्वर आदि उत्तर के मंदिरों में हैं।

गुप्त तथा गुप्तोत्तर कालीन चित्रकला एव मूर्तिकला को भगिमा और गत्यात्मक चेतना के गुण नृत्य कला में मिले थे। नृत्यकला उस समय सारे देश में, विशेषकर दक्षिण में, लोकप्रिय रही। उसे सामाजिक उपलब्धि भी माना जाता था और मंदिरों या उत्सवों में धार्मिक स्थापना भी मायता देती रही। नाट्यशास्त्र के रचयिता भरत मुनि ने एक सौ आठ नृत्य मुद्राओं का वर्णन किया है। शिव नटराज के प्रख्यात आसन चिदम्बरम गोपानाओं में इन मुद्राओं की मूर्तियाँ हैं। खजुराहो, कोणाक तथा भुवनेश्वर की मूर्तिकला में इसी काव्यात्मक चेतना के दर्शन होते हैं। दक्षिण में आर्य सस्कृति के प्रचारक अगस्त्य ने दक्षिणी सस्कृति से प्रभावित होकर तमिल का वृहत व्याकरण अगस्त्यायम ही नहीं बल्कि द्रविड सस्कृति में नृत्य संगीत एव कला के महत्व से प्रभावित होकर प्रतिमा काल पर एक ग्रंथ 'सकलाधिकारम्' भी लिखा था।

सक्षेप में भारतीय सस्कृति में जो नमनीयता और उदारता मिलती है और उसे देश के भीतर व बाहर की सस्कृतियों को आत्मसात करने में जो सफलता मिली उसका कारण यह सम-वयवाद है, जिसके तहत रुढ़िवादिता को नहीं बौद्धिक, आध्यात्मिक परम्पराओं तथा सामाजिक धार्मिक मूल्यों को बल मिला है। तमाम विभिन्नताओं के बावजूद आधारभूत एकता के प्रति दृढ़ विश्वास है। इसका इतिहास सिद्ध सांस्कृतिक समोजन जिसमें धर्म पुराण काव्य, मंदिर, कला उत्सव, संगीत तीर्थयात्राएँ हैं इसी दृढ़ विश्वास का आधार हैं। यहाँ का आदर्श शास्त्र प्रयोग द्वारा एक साम्राज्य की स्थापना नहीं बल्कि समृद्धि और अनु-



## मिथक कथाएँ : आधुनिक परिप्रेक्ष्य में

डा० उषा पुरी

हिन्दी में 'मिथक' शब्द का प्रयोग स्व० आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी की देन है। यह अंग्रेजी के मिथ शब्द पर आधारित न रहकर ससृष्ट के 'मिथ' से बना है। ससृष्ट में 'मिथ' का अभिप्राय प्रत्यक्ष ज्ञान के लिये भी होता है, तथा दो सत्यो के परस्पर मिलन के लिये भी। 'मिथक' के रूप में भौतिक अर्थात् प्रत्यक्ष ज्ञान तथा अध्यात्म तत्त्व का सम्मिलित रूप दिखलाई पड़ता है। अंग्रेजी का 'मिथ' कोरी कल्पना का चेतक है। भारतीय मिथक साहित्य का अभिप्राय अलौकिकता का पुट लिये हुए लोकानुभूति बनाने वाली कथा से है।

प्रत्येक देश में मिथक साहित्य विद्यमान है। लंदन यूनिवर्सिटी के डा० पामेल एल० रोबिन तथा बलकत्ता के Geological studies की खोज के अनुसार यह मान लिया गया है कि आज से सात करोड़ वर्ष पूर्व ससार के समस्त महाद्वीप जुड़े हुए थे। तब सभने अनेक घटनाएँ एक साथ झेली थी—जैसे प्रलय, सृष्टि रचना, आदि जिनका अवन प्रत्येक देश के मिथक साहित्य में विद्यमान है। भले ही नोहा, मनु, नूह आदि अलग अलग नामों के साथ वे विख्यात हुईं। धीरे-धीरे महाद्वीपों की भौगोलिक विलगता के साथ साथ प्राकृतिक परिस्थितियों से समझौता करते हुए सबकी सम्भता, सस्कृति, रहन सहन में अंतर आता गया अतः मिथकों का रूप भी बदलता गया।

भारतीय मिथक परम्परा का श्रीगणेश ऋग्वेद से हुआ। वेदों की प्राचीनता सावभौमिक है। वेदों से लेकर उपनिषद, रामायण, महाभारत, पुराण बौद्ध तथा जैन धर्म तक के साहित्य में भारत के मूलभूत मिथक विद्यमान हैं। यह साहित्य मनुष्य को मृत्यु के भय से दूर रहकर बाय करने का आदेश देता है। कमफल और भाग्यवादिता का सिद्धांत मानव मात्र को निर्भीकता पूर्वक मुकमल में लगे रहने का उपदेश देता है—निष्प्रियता का नहीं। जो कमफल भाग्य में लिखा है वह तो होगा ही फिर, भय के कारण गलत मार्ग की ओर बढ़ने से क्या लाभ ?

प्रत्येक देश का मिथक साहित्य उसकी सांस्कृतिक निधि को सजोकर रखता है। यहाँ सस्कृति का अर्थ स्पष्ट करना परम आवश्यक है। वाह्य, आचार-विचार व्यवहार सम्भता कहलाती है। किंतु सस्कृति का अभिप्राय है—प्रकृति के विभिन्न तत्वों का अपनी इन्द्रियों हृदय और बुद्धि से परिष्कार करना। अतः सामाजिक, व्यक्तिगत मानसिक और आध्यात्मिक क्षेत्र में जितनी विभूतियाँ हैं सब सस्कृति के अंतर्गत आती हैं। मनुष्य ही सस्कृति में जुड़ता है—पशु पक्षी प्रकृति की ज्यों की त्यों भोगते हैं। मनुष्य, कला, ज्ञान, विज्ञान आदि के विभिन्न क्षेत्रों में जितना भी विकास करता है उसकी मिथक कथाओं में उसकी झलक सदैव सुरक्षित रहती है। भारतीय सस्कृति विश्व की प्राचीनतम निधि होते हुए भी सबसे समृद्ध है। विदेशी सस्कृतियों का प्रभाव हमारी सस्कृति पर कई बार पड़ा किंतु धीरे-धीरे वे सब हमारी सस्कृति में ही डूब गईं ऐसे उदाहरण किसी अन्य देश में देखने को नहीं मिलते। भारतीय मिथक साहित्य में वे सब पूर्ण



औपनिषदिक साहित्य में अनेक ब्याप्य दार्शनिक तथ्यावन परती हैं। पिप्पलाद की ब्याप्य (दे०-प्रश्नोपनिषद) ब्रह्म जीव जगत पर प्रकाश डालती है। नचिकेता भौतिक सुखों की नि सारता (दे० कठ०) पर। सुवेदा (प्रश्न०) के माध्यम से सोलह बलाओं से युक्त पुरुष का अवन है। वरुण और भृगु का वार्तालाप (दे० तैत्तिरीय) ब्रह्म के स्वरूप को स्पष्ट करता है। छादोग्योपनिषद में अकित बृहस्पति की ब्याप्य इन्द्रियों की नश्वरता को उजागर करती है। स्मृति ग्रन्थ जीवन के आचार विचार धर्मशास्त्र, आश्रम, वर्ण, राज्य और समाज परक अनुशासन का अवन प्रस्तुत करते हैं तथा वेद और उपनिषदों में निगुण परम सत्ता की मायता है। महाभारत काल तक वैचारिक मतभेद बढ गया था।

चार्वाक जैन और दर्शनवादी कमवाड की अतिशयता को वैदिक मानकर हिंसावादी बलि इत्यादि का विरोध करने के कारण वेदों में अनास्था प्रकट कर रहे थे। जैन और बौद्ध दर्शन जीवन को अहिंसा से जोडकर व्यावहारिक मोड देने के पक्ष में थे—चार्वाक दर्शन में सुख पूर्वक जीवन व्यतीत करने का आदेश था—

यावज्जीवेत सुखजीवेत् श्रमणं कृत्वा घृतम् पिबेत्

मस्मो भूतस्य देहस्य पुनरागमनम् कुत ।

ये तीनों दशन नास्तिक कहलाए—बद में आस्था न होने के कारण। समाज का दूसरा बग वेदों में आस्था रखे आत्मा परमात्मा की अलग अलग ढग से व्याख्या कर रहा था। उनकी सख्या छह थी अत वे षड्दर्शन कहलाए। शंकराचार्य ने अद्वैतवाद के रूप में वैदिक परम्परा की पुनर्स्थापना की। फलस्वरूप शुद्धाद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत तथा द्वैत नामक दर्शनों की स्थापना हुई। हिंदी साहित्य के भक्तिकाल में इन सबका विशेष प्रसार हुआ—सभी के रूप भारतीय मिथक साहित्य में आरक्षित हैं। दार्शनिक परंपरा में भारतीय समाज की चिन्ताधारा पर आध्यात्मिक अकुश लगाये रखने का काम किया और आज भी कर रही है। वह भी शाश्वत है।

दर्शन के आधार पर ही भक्ति का विकास होता है। दर्शन के विविध रूपों के साथ साथ भक्ति के विविध रूपों का भी सुन्दर अवन प्रस्तुत साहित्य में विद्यमान है। जब मनुष्य अपनी शक्ति को सीमित मान लेता है—तभी वह असीम ब्रह्म का सहारा लेता है। मिथक साहित्य में असीम ब्रह्म को अनेक रूपों में अकित किया गया है। निगुण भी वही है—सगुण भी वही है। भौतिक जगत में उसका प्रतिनिधित्व देव और देवता करते हैं। वह निगुण ब्रह्म सबव्यापक सर्वोपरि है। मानव भौतिक स्तर पर है। अत आत्मा से युक्त मानव तथा परमात्मा के मध्यवर्ती देवगण हैं। विभिन्न देवता अनेक अवतार लेते हैं। बितने ही लोग सद्जीवन बिता कर देवता कहलाने लगे।

निगुण ब्रह्म सूक्ष्म है—मानव भाव भी सूक्ष्म है। भावों की अभिव्यक्ति के लिये भाषा बहुत अशक्त माध्यम है। ज्यों ज्यों भावों की गहराई बढती जाती है भाषा को तरह तरह के साधन जुटा कर सशक्त बनाना पढता है। मिथक ब्याप्य ऐसी सूक्ष्म भावनाओं को प्रतीकों के माध्यम से उभारती हैं। अत मिथकों में देवताओं के रूप से लेकर क्रियाकलाप तक सभी कुछ प्रतीकात्मक है।

भारतीय समस्त देवताओं का रूप वाहन सभी कुछ प्रतीकात्मक है। आज के परिप्रेक्ष्य में भी उसकी महत्ता है। यदि हर क्षेत्र का एक एक उदाहरण दू तो अपना मत स्पष्ट कर पाऊँगी। देवताओं में सबसे विचित्र रूप गणेश का है।

गणेश

गणेश सब की बाधाओं का हरने वाले देवता माने गये हैं। उनका स्वरूप अद्भुत है। हाथी का मुस, छोटी छाटी आँखें, मूँड और बड़े बड़े कानों से युक्त होने के कारण ही वे गजानन कहलाते हैं। हाथी

शाकाहारी होता है, गणेश भी शाकाहारी हैं। वह बुद्धिमान जानवर माना जाता है। हाथी के समान चौड़ा मस्तक गणेश की बुद्धिमत्ता का प्रतीक है। हाथी के समान बड़े बड़े कान इस बात की ओर संकेत करते हैं कि गणेश छोटी से छोटी पुकार को जरा सी आहट को, सुनने समझने में समर्थ हैं। हाथी की आँखें बहुत दूर तक देख सकती हैं, सो गणेश भी दूरदर्शी हैं। हाथी की सूँठ की यह विशेषता प्रसिद्ध है कि जिस सहजता से वह बड़ी बड़ी चीजें उखाड़ती है, उतनी ही सरलता से वह सुई उठाने में समर्थ रहती है। साधारणतः एवं सगुण पहलवान छोटी वस्तु को उठाने की सूक्ष्मकर्मों वृत्ति से वंचित हो जाता है किन्तु गणेश जिम दक्षता से सूक्ष्म कार्य करते हैं, उसी निपुणता से स्थूल कार्य सम्पन्न कर सकते हैं। सूँठ, लम्बी नाक बुद्धि की प्रतीक है। साथ ही वह 'नाद ब्रह्म' की प्रतीक भी है। गणेश की चार बांह उनकी चार दिशाओं की पहुँच की ओर संकेत करती है। वेह का दाहिना भाग बुद्धि तथा अहम् से युक्त रहता है जबकि बाईं ओर हृदयपक्ष की स्थिति मानी गयी है। गणेश के बाह्ये ऊपर के हाथ का अङ्गुश इस बात का प्रतीक है कि वे सांसारिक विघ्नों का नाश करने वाले देवता हैं। दाहिनी ओर का दूसरा हाथ सबको आशीर्वाद देता दिखलाई पड़ता है। बाईं ओर के एक हाथ में रस्सी है जो कि प्रेम (राग) का पाश है जिसमें बाध कर गणेश भक्तों को सिद्धि के आनन्द तक पहुँचा देते हैं। आनन्द का प्रतीक मोदक (लड्डू) है जो कि उनसे दूसरे बाएँ हाथ में रहता है। रस्सी को इच्छा और अङ्गुश को ज्ञान का प्रतीक भी माना गया है। उनका बड़ा पेट इस बात का प्रतीक है कि वे सब के रहस्य पचा लेते हैं। उनकी इधर से उधर बात करने की प्रवृत्ति नहीं है। उनका एक ही दात है। वही हाथी के दात जैसा दात—समस्त विघ्न बाधाओं को नष्ट करने में समर्थ है। मुँह में एक ही दात का रह जाने का कारण इस प्रकार विख्यात है। एक बार शिव पावती काँदरा में सो रहे थे। गणेश द्वार रक्षा का कार्य कर रहे थे। परशुराम शिव से मिलने वहाँ पहुँचे। गणेश के मना करने पर उन्होंने प्रहार कर उनका एक दात तोड़ दिया। किन्तु वे गुफा में फिर भी नहीं जा पाये। गणेश प्रहार का उत्तर देना अनुचित समझते थे क्योंकि प्रहार करने वाले बुद्ध ब्राह्मण थे। यह तथ्य इसका प्रतीक है कि वे सिद्धांत और वस्तु की सिद्धि के लिये हर प्रकार का कष्ट उठाने को तैयार रहते हैं। उनका श्वेत वर्ण सत्विक भाव का प्रतीक है। उनका वाहन चूहा है। चूहे की पहुँच व्यापक है—गणेश जी भी सर्वत्र पहुँचने में समर्थ हैं।

इसी प्रकार अन्य सभी देवताओं की स्वरूपगत प्रतीकात्मकता मिथक साहित्य की अभूतपूर्व निधि है।

मिथक साहित्य में हीन प्रवृत्तियों को प्रस्तुत करने के निमित्त राक्षस-चरित्रों की योजना की गयी है। देवीय शक्ति मनुष्य को रक्षा और पालन करती है तो आसुरी शक्तियाँ उसके भाग की बाधा बनती हैं। वे शक्तियाँ काम, मोह, लोभ, मोह से प्रेरित हीन भावनाओं का प्रतिनिधित्व करती दिखलाई गई हैं।

राक्षसों के स्वरूप भय, क्रूरता, अनैतिकता और दम के प्रतीक हैं। अच्छाई और बुराई का समावेश तो सभी में रहता है—चाह वह देव हो या दानव। अन्तर केवल अनुपात का है। दस सिरों से युक्त होने के कारण लकेश रावण दशानन नाम से विख्यात हुआ। रावण का जीवन सुंदर ढंग से प्रारम्भ हुआ। पिता विश्रवस् से उसने चार वेद तथा छह वेदांगों की शिक्षा ली। जितनी निपुणता एक व्यक्ति एक मस्तक से एक जीवन में प्राप्त करता है, उससे दसगुणी निपुणता दसों ग्रंथों में रावण को प्राप्त थी—अतः उसके दस सिर उसकी दसगुना बुद्धि और ज्ञान के प्रतीक हैं। केवल बुद्धि का विकास व्यक्तित्व का अधूरा विकास होता है—वह हृदय पक्ष से अधूरा ही रहने के कारण आत्मकीर्ति प्राप्त हो जाता है। अतः रावण के दस सिर दसों दिशाओं में फैले उमके आतंक के प्रतीक भी माने गये हैं। उस आतंक के मूल में

आत्ममुख केंद्रित राक्षसी वृत्ति थी जो दस रूपा में विकसित हुई (१) गुण, (२) सम्पत्ति, (३) सुत, (४) सैन्य, (५) सहाय (प्रभुत्व के लिये सगठन), (६) जय, (७) प्राप (८) दासि, (९) बुद्धि, (१०) बहाई—इन सबके प्रतीक दशगुनी रावण (दशाटा) के दश गिर थे। राम ने उसकी प्रत्येक वृत्ति एक-एक सिर के रूप में नष्ट की। स्वरूप में योग सिद्धियों का प्रतीक उगड़ी अमृतकुंडी नामि है। नामि घरीर का वेद मानी जाती है।

वात्मीकि रामायण का प्रत्येक पात्र किसी न किसी भाव का प्रतिनिधित्व कर रहा है। राम तथा सम्बन्धी प्रतीकात्मकता इस प्रकार है —

कथा के पात्र	प्रतीक	कथा के पात्र	प्रतीक
राम	शुद्ध ब्रह्मादा (आत्मा) (माया से असंपृक्त)	रावण	अहंकार
अयोध्या	दह	शुमित्रा	शील
दशरथ	ब्रह्म	जनक	वेद
कौशल्या	प्रारब्ध	जनकपत्नी	उपनिषद्
लक्ष्मण	यतीत्व	बेदही (सीता)	आराम विद्या
भरत	समय	अग्नि परीक्षा	पानाग्नि
शत्रुघ्न	नियम	अहिल्या	जडबुद्धि
विश्वामित्र	तप	गौतम	स्थिरता
यज्ञ	एकाग्रता	सुग्रीव	विवेक
मारीच	कपट	हनुमान	प्रेम
शुबाहू	श्रीध	जामवत	विचार
ताडका	कलह	अगद	धैर्य
मिथिला	सत्संग	नल-नील	शम दम
परशुराम	चित्त	बाली	प्रमाद
कैकेयी	द्वैत भाव	सपाती	निष्काम
मदोदरी	चातुर्य	मेघनाद	काम
राक्षसी सेना	आसुरी वृत्ति	वशिष्ठ	विज्ञान
बानर सेना	देवी वृत्ति	सुतीक्ष्ण	धारणा
वन	वैराग्य	अगस्त्य	योग
		सूषण्वा	ईर्ष्या

एक बार देवताओं और असुरों ने शेष नाग को रस्सी और सुमेरु पत्र को मथानी बनाकर समुद्र मथन किया। फलतः उह क्रमशः कामधेनु, वारुणी देवी, पारिजात, अप्सराएँ, चन्द्रमा, लक्ष्मी, धन्वन्तरी अमृत की प्राप्ति हुई।

यह कथा जनसाधारण की मानसिक गतिविधि का प्रतिनिधित्व करती है। समुद्र-मथन के लिये दूसरा नाम 'मानस मथन' है। 'मानस' का अभिप्राय है हृदय। प्रत्येक मनुष्य के हृदय में अच्छी और बुरी दोनों वृत्तियाँ विद्यमान होती हैं। जिस प्रकार की भावना अधिक हो, उसी प्रकार का मनुष्य बन जाता है। ध्यान देने योग्य बात यह है कि देवता और दानव एक ही पिता की सतान थे—जिनका नाम कश्यप था। ठीक इसी प्रकार अच्छी बुरी दोनों प्रवृत्तियाँ किसी भी मनुष्य के हृदय में हो सकती हैं। जबतक वे

त्रियाशील नहीं होतीं हृदय की स्थिति शांत क्षीरसागर की तरह रहती हैं। जब वे कुछ प्राप्त करना चाहती हैं तो हृदय की शांति भग हो जाती है और वह अनेकों विचारों के थपेड़ों से भया जाने लगता है। इस श्रम से जो क्षीम, उद्वेलन, उत्पन्न होता है, वह उस विषय के समान है जो शिव ने शांत किया। अर्थात् काम में लगी कल्याणकारी भावनाएँ कठिन परिश्रम की क्षीम को, पी जाती हैं। पहली उपलब्धि कामधेनु की होने से अभिप्राय है—अनेक इच्छाओं का जागृत होना तथा उन्हें तृप्त करना। कामधेनु इच्छाओं को तृप्त करने वाली मानी जाती है। मानसमयन से दूसरी वस्तु 'धारणी देवी' नामक सुंदर नारी, तीसरी वस्तु पारिजात पुष्प का वृक्ष, फिर अप्सराएँ प्रकट हुईं जो कि नृत्य और संगीत में लीन थीं। ये प्रतीक इस ओर संकेत करते हैं कि मानसमयन की प्रक्रिया में आँख (सौंदर्य) नाक (सुगंध पुष्प), कान (संगीत) त्वचा, (अप्सराएँ) आदि समस्त इंद्रियों के विषय बार बार हृदय में उद्वेलन उत्पन्न करते हैं। उद्वेलन की शांति के लिए कोई न कोई चन्द्रमा की तरह शीतलता प्रदान करने वाला व्यक्तित्व प्रकट होता है। मानसिक ऊहापोह के उन क्षणों में शांति प्रदान करने वाले तत्व का स्वागत कल्याणकारी प्रवृत्ति ही करती है जैसे शिव ने चन्द्रमा को ग्रहण किया। विषय उन बुरे विचारों का प्रतीक हैं जो सबका नाश कर सकता है। कल्याणकारी प्रवृत्तियाँ उसका षडबाध घूँट पीकर भी शांत रहती हैं। ताकि विवाद और त्रास न बढ़े। किन्तु लक्ष्मी (धन) की चमक दमक भला किसे मोहित नहीं कर लेती, तो विष्णु और देवताओं के प्रतीक रूप में मनुष्य की सुवृत्तियाँ धन की चकाचौंध में अपना कर्तव्य काम भुला बैठती हैं। ऐसे क्षणों में सुवृत्तियाँ अमृत (सार तत्व) का भोग करके पुष्ट होने का प्रयास करती हैं। दूसरी शब्दों में कर्तव्यपथ से भटका हुआ मनुष्य जीवन के सार तत्व (अमृत) को खोता देख डेढ़ों अंगुली से घी निकालने के लिये तैयार हो जाता है। इस तथ्य का स्पष्टीकरण विष्णु ने सुंदरी मोहिनी का रूप धारण करके किया। अमृत की प्राप्ति ने इतना मस्त कर दिया कि वे देवताओं के वेश में छिपे हुए 'राहु' को भी कुछ बूँदें चमा गए। पान के प्रकाश से युक्त सूप और चन्द्रमा ने अनान का अधिकार हटाकर 'मोहिनी' रूपी विष्णु को बताया तो विष्णु ने राहु का सिर सुदर्शन-चक्र से काट डाला। पर अमृत पीकर वह भला कहा मर सकता था, अतः उसका सिर राहु और घड़ वेतु नामक राक्षस के रूप में जाग उठे। उनकी सूप और चन्द्रमा से शत्रुता है।

तात्पर्य यह कि मनुष्य की कोई बुरी वृत्ति कभी कभी बहुत पनप जाती है। मनुष्य जागरूक हो तो उस वृत्ति को नष्ट करने का प्रयास करता है किन्तु—जो बुराई बहुत पनप चुकी हो, वह बार बार उभरती है, कभी कभी समझ और ज्ञान के प्रकाश को वैसे ही ढक देती है जैसे राहु केतु चन्द्रमा और सूप के प्रकाश को ढक लेते हैं—पर अच्छी वृत्तियों का विकास उन्हें बार बार दबा देता है, वैसे ही जैसे सूप और चन्द्रमा का प्रकाश अज्ञान के अधिकार को बहुत देर तक टिकने नहीं देता।

मिथक साहित्य में संगीत का चरम विकास दर्शनीय है। आज भी हम संगीत के उस रूप से ऊपर नहीं उठ पाये हैं। भारतीय संगीत का प्रत्येक राग सूप की उभरती और डूबती किरण से जुड़ा है। किसी अर्थ देण का संगीत इस विशेषता से युक्त नहीं है। इससे जुड़ी एक प्रसिद्ध कथा है। वर्तमान युग में विद्यार्थी प्रायः अपने गुरु से अपने को अधिक समझदार मानकर चलते हैं। नारद संगीतज्ञ थे। उनका चिन्तावन खडताल तथा वीणा के साथ ही किया गया है। विख्यात है कि उन्होंने तुम्बुरु ऋषि से संगीत शिक्षा प्राप्त की। अद्भुत रामायण में एक कथा है।

'संगीत शिक्षा पाकर नारद अहंकारी हो गये। उन्हें विश्वास हो गया कि वे पूर्ण जानी हैं—वे विचारमग्न प्रसन्न चले जा रहे थे। रास्ते में उन्हें अनेक विकलांग लोग मिले। 'इतने विकलांग लोग क्यों



चले आ रहे हैं—इस उत्सुकतावश उन्होंने उनका परिचय पूछा। उन्होंने कहा—हम सब विष्टत रागरागनिया हैं। नारद के अशुद्ध गायन से हमारी यह स्थिति हो गई है। हम लोग ऋषि तुम्बुरु की धारण में जा रहे हैं। वे ही हमारा त्राण करेंगे। उनके वचन सुनकर नारद का मिथ्याभिमान नष्ट हो गया तथा वे संगीत की महिमा का गान करने लगे।

वास्तुकला का जो रूप मौहजोदारो-हडप्पा, नालदा विश्वविद्यालय, एलोरा, अजंता में मिलता है वह अदभुत है। किंतु इनसे भी अधिक निखरा हुआ रूप मिथक कथाओं में उपलब्ध है।

भारत के दक्षिण में बना 'नलसेतु' ही राम को लट्का तक पहुंचा पाया था। समुद्र पर बने उस पुल का कुछ अंश आज भी विद्यमान है। महाभारत में एक सदर्भ है कि कौरवों ने 'लाक्षागृह' में पांडवों को जलाने का प्रयास किया था। लाख का वैसा घर बनाने की प्रक्रिया तो वर्तमान वैज्ञानिक युग में भी सम्भव नहीं हो पायी है।

आधुनिक परिप्रेक्ष्य में वनस्पति तथा आयुर्वेद का पुनरुत्थान दर्शनीय है। संहृति से जुड़े भारतीय इस बात को जानते हैं कि प्रत्येक देवता का प्रिय पुष्प दूसरे देवता से भिन्न होता है। अतः पूजा में उनके प्रिय पुष्पों का ही प्रयोग किया जाता है। काटेदार फूल देवताओं की पूजा में वर्जित हैं—उनका प्रयोग राक्षसों की पूजा में होता है। प्रत्येक देवता की समिधा के लिये भी भिन्न भिन्न वृक्षों की लकड़ी का प्रयोग होता है। रवि के लिये मदार, सोम के लिये पलाश, मंगल के लिये पदिर, अपामर्ग, बृहस्पति पीपल, शुक्र-उदुम्बर, शनि के लिये शमी, राहु—दूर्वा, केतु शमी अथवा व दूर्वा।

## विज्ञान

महाभारत काल तक विज्ञान उन्नति के चरम शिखर पर पहुंच चुका था। जो आज विश्व के अनेक अधुनातन आविष्कार कहलाते हैं उन जैसी वस्तुएँ उस काल में भी थीं।

'सजय दष्टि' जिसके प्रयोग से सजय धृतराष्ट्र को महाभारत के युद्ध का हाल सुनाते थे—वह आधुनिक 'टेलीविजन' का ही दूसरा नाम था।

घटोत्कच के बताए शस्त्र तथा इंद्र का वज्र आज प्रयुक्त होने वाले बमों के समान जान पड़ते हैं।

विष्णु के सुदर्शन चक्र की गतिविधि आप्ट्रेलिया के श्रीडा क्षेत्र में प्रचलित बूयरग के समान थी। कौरवों का जन्म वर्तमान ट्यूब बेबीज के समान ही हुआ था।

उपचरित की एक चित्र कथा है

'मत्स्यगंधा' के जन्म की प्रक्रिया तक तो वर्तमान युग में भी विज्ञान नहीं पहुंच पाया है।

पांडवों तथा द्रौपदी को भगा देने के लिये विदुर ने एक नौका बनवायी जो कि यंत्रचालित थी। अतः वायु और जल के थपेड़ों को सहज ही सह सकती थी। यम के वातानुसूल (एयरकण्डिशनर्ड) कक्ष का वर्णन है जो न अधिक शीतल था न अधिक गर्म। उसकी रचना भी विश्वकर्मा ने की थी। उसे स्तम्भों के आधार से विहीन मणियों से इच्छानुसार प्रकाशित रखा जाता था।

आज के समाज में जिस नियोग पद्धति को सन्तानोत्पत्ति के निमित्त अपना लिया गया है। महाभारत में व्यास के माध्यम से पाण्डु धृतराष्ट्र का जन्म भी वैसा ही हुआ था।

आज नारी के उत्थान की बात कही जाती है। वैदिक साहित्य में नारी अबला नहीं थी उससे सम्बद्ध एक कथा है।

श्रुति, अनुश्रुति पुराण आदि ग्रंथों के पारायण से स्पष्ट है कि मूलतः देवत्रय की कल्पना सर्वाधिक भाव्य रही है। वे ब्रह्मा, विष्णु, महेश नाम से विख्यात हैं। ब्रह्मा सृष्टि का निर्माण करते हैं, विष्णु पालन तथा शिव सहार करते हैं। तीनों देवताओं के साथ शक्तिरूपा नारी का अवन भी मिलता है। पराशक्ति ने ब्रह्मा, विष्णु, महेश को क्रमशः सरस्वती, लक्ष्मी तथा गौरी प्रदान की। तभी वे सृष्टि-व्याप निर्वाह में समर्थ हुए। जब हलाहल नामक दैत्यो ने त्रैलोक्य को घेर लिया था, विष्णु और महेश ने युद्ध में अपनी शक्तियों से उनका हनन किया था। विजय के उपरान्त आदि देवत्रय आत्मस्तुति करने लगे तो उनका मिथ्याभिमान नष्ट करने के लिये उनकी शक्तियाँ अतर्पण हो गयीं, फलतः वे विक्षिप्त हो बाय करने में असमर्थ हो गये। मनु तथा सनकादि के तप से प्रसन्न होकर पराशक्ति ने उन्हें स्वास्थ्य तथा शक्ति रूपा लक्ष्मी तथा गौरी पुनः प्रदान की (दे० सती की कथा)। उनके सहारे ही वे अपना बाय करने में समर्थ हो पाये।

आज हम लोग जाति पाति का निबन्ध करना चाहते हैं। हमारे मिथक साहित्य में कम के आधार पर जाति का उल्लेख का जन्म से नहीं। इस तथ्य की पुष्टि विश्वामित्र की कथा है। उन्होंने जन्म से क्षत्रिय होते हुए भी ब्राह्मणत्व का अर्जन किया था। कमजुर्नुसार जाति के विषय में स्पष्टीकरण है कि समस्त मानव समाज के मूल में सत, रज और तम की विद्यमानता है। सात्विक भाव से युक्त मनुष्य ब्राह्मण, सत रज से युक्त क्षत्रिय, रज और तम से युक्त वैश्य तथा तमोगुण से युक्त शूद्र कहलाता था। आधुनिक परिप्रेक्ष्य में भी क्या मानव समाज इन गुणों से दूर रह सकता है ?

सासारिकता से त्राण पाने के लिये काम,

क्रोध,

लोभ,

मोह,

अहंता  
इन्द्र  
रावण

नकिंकेता

शैव्य

धन का  
मोह  
जित

मद  
|  
नहुष

और

मात्स्य  
|  
मथरा  
कंचेयी

दूसरे की नीति से जलना तो चिरतन वृत्ति है। गौतम की कथा इस तथ्य को पुष्ट करती है।<sup>१</sup>

इन सब विरूपताओं का अवन करते हुए मिथकीय अवचेतना निरंतर आदर्शवादी रही है। प्रत्येक व्यक्ति को कम के अनुसार फल प्रदान करके कथाएँ मानव समाज को नैतिकता के अकुश का कार्य करती है। वायव्य नामक 'दस्तु' व्यापारियों की चोरी कर स्वाजित धन का व्यय अपने माता पिता, निधन लोगों तथा सयासी ब्राह्मणों पर करता था। जो उसे चोर जानकर उससे कुछ लेना पसंद नहीं करते थे—उनके घर में वह चुपचाप धन रख आता था। इस प्रकार के सेवा भाव निष्काम कम और धर्म का पालन करके उसने अनेक डाकुओं का उद्धार किया तथा सद्गति प्राप्त की।<sup>२</sup> जब पूजनी नामक चिडिया के बेटे को राजकुमार ने मार डाला तो पूजनी ने उसकी दोनों आँखें फोड़ दी। राजा ब्रह्मदत्त पूजनी के इस कृत्य के मूल में अपने बेटे के अपराध को देखकर पूजनी के प्रति मित्र भाव प्रदर्शित करता है।<sup>३</sup> इस प्रकार की नीतिकथाएँ भी अनन्त हैं।

१ दे०—गौतम (घ)

२ दे० वायव्य (कथा)

३ दे० ब्रह्मदत्त

कोशिक की कथा स्पष्ट करती है कि माता पिता की सेवा साधु धर्म से कहीं अधिक महत्वपूर्ण है।

मदाध व्यक्ति का नाश अवश्यम्भावी है। नहुष, रावण, नलकूबर, मणि-प्रोव इत्यादि के चरित्र इस तथ्य की पुष्टि करते हैं।<sup>१</sup> समाज में बहुविवाह की प्रथा प्रचलित थी। आज भी है। दशरथ के परिवार का नाश इसी समस्या से आरम्भ हुआ। चन्द्रमा के घटते बढ़ते रूप के साथ भी बहुविवाह जय विरूपता को जोड़ कर अर्थ त कुशलता से प्रस्तुत किया गया है।

मानव समाज में दान बलि के महत्व का प्रतिपादन नेवले की कथा करती है। पांडवों के अवशेष यज्ञ के अवसर पर यज्ञ, दान, दक्षिणा, आतिथ्य इत्यादि सुचारु रूप से सम्पन्न हुए। यज्ञ की समाप्ति पर एक नेवला वहाँ पहुँचा और बोला—‘यह दान क्या है—यह तो कुक्षेत्र निवासी उद्धृतिधारी ब्राह्मण के सेर भर सत्तू के दान की बराबरी भी नहीं कर सकता। लोगों का ध्यान नेवले की ओर गया। उसकी आँखें नीली थीं तथा आधा शरीर सोने का था। नेवले ने ब्राह्मण की कथा सुनायी। वह निर्धन ब्राह्मण परिवार तीन दिन में एक बार भोजन कर पाता था। अकाल पड़ने पर लघन या उपवास का समय और अधिक बढ़ गया। एक दिन ब्राह्मण को एक सेर जौ का सत्तू मिला। उसने घर आकर परिवार के समस्त सदस्यों में वह बांट दिया। अभी सत्तू परोसा ही था कि अतिथि ने घर में प्रवेश किया। वह बहुत भूखा था। ब्राह्मण सबसे पहिले अपना हिस्सा उसे समर्पित किया—उसके तृप्त न होने पर धीरे धीरे सारे परिवार का समस्त सत्तू उसे सह्य समर्पित कर दिया। अतिथि रूप में धर्म ही वहाँ पहुँचा था। अत्यंत प्रसन्न होकर वह उस पूरे परिवार को अपने विमान पर बैठाकर स्वर्गलोक ले गया। आतिथ्य में गिरे सत्तू और जल का सम्पर्क मेरे शरीर के जिस किसी भाग से हुआ, वह स्वर्णिम हो गया। तब से मैं प्रत्येक वृहत यज्ञ में आता हूँ—किन्तु कहीं भी दान का वह चमत्कारी रूप नहीं देख पाता।<sup>२</sup> यह कहकर नेवला अतर्धान हो गया। अपनी सामर्थ्य के अनुसार किया गया दान समान रूप से महत्वपूर्ण होता है। इस तथ्य को उजागर करने वाली इससे सुंदर कथा किसी भी संस्कृति में नहीं मिल सकती। आश्चर्य तो तब होता है जब आज के परिवेश में प्रचलित परम्पराओं का उल्लेख हमें पुरा साहित्य में भी मिलता है। गालव की कथा तो एकदम कल्युगी वातावरण की प्रस्तुति है।

राजनीतिक तंत्र की विविधता अपूर्व है। एक तंत्र राज्य की महिमा राम-राज्य के रूप में दशनीय है। राजनीति की विडम्बना राजा को चैन से जीने नहीं देती। जब जनता सुख-निद्रा में लीन होती है, राजा उनके दुःखद की खोज में भटकता है। राम ने चौदह वर्ष वन में बिताकर राज्य पाया तो सीता के साम्रिध्य से उसे हाथ धोना पड़ा। ब्राह्मण जावालि नीतिनिपुण व्यक्ति थे। राम को माता पिता का विचार छोड़कर राज्य ग्रहण करने का उपदेश देते रहे। उन्होंने कहा कि माता पिता का घर तो यात्रा करते हुए विश्रामस्थली होता है।

महामारत में एक तंत्र की व्यवस्था के विरोध में गणराज्यों की स्थापना हुई। वृष्ण का उद्देश्य गणतंत्र की स्थापना था। उन्होंने यादववंशी शासकों का श्रीगणेश किया। महामारत में कामरूप (आसाम) पौरवों के पक्ष में था। नरकासुर ने उसकी स्थापना की थी। वीरब्रजवाहन का राज्य मणिपुर पांडवों की ओर से लड़ा था।

१ दे० नहुष रावण, यमलाजुन (कपाएँ)

२ दे० अवशेष यज्ञ (कथा)

ग्रह नक्षत्रों से सम्बद्ध सगोल एवं ज्योतिषशास्त्र की भाँवी भी पुरा साहित्य में दिखलाई पड़ती है। यद्यपि उसकी वृहत् व्याख्या आयमट्ट ने पाचवी शती में की। आश्चर्य है कि वर्तमान युग में वैज्ञानिक ग्रह नक्षत्र विषयक जिन तथ्यों की स्वीकार करने लगे हैं, उनका उल्लेख पुरा साहित्य में सहज उपलब्ध है। ज्योतिषशास्त्र में शनि की बल्यो से युक्त माना जाता रहा है। वर्तमान विद्वान् बीसवी शती में इसकी पुष्टि करने लगे हैं।

रामकथा से लेकर समस्त साहित्य में तत्र मन्त्र के अनेक सूत्र मिलते हैं। लक्ष्मणरेखा, हनुमान का समुद्र लघन तथा इन्द्रजीत का माया युद्ध इसके प्रमाण हैं। महाभारत में अश्वत्थामा भीमसेन के पौत्र अजनवर्मा का मायावी युद्ध,<sup>१</sup> द्रौपदी को सूय से मिला अक्षय पात्र, जिसमें बना थोड़ा सा भोजन भी द्रौपदी के भोजन करने से पूर्व समाप्त नहीं होता था—तत्कालीन तत्र साधना के प्रतीक हैं। राम ने मन्त्रपूत वृद्धा से वीए के वेश में आए जयन्त को भगा दिया। ये सभी कथाएँ तत्र मन्त्र की विद्यमानता की सिद्ध करती हैं।

सांस्कृतिक ग्रहरी मिथक-कथाएँ जीवन के प्रत्येक पक्ष को समेटे रहती हैं। काल और वातावरण वाह्य स्वरूप को बदल सकते हैं किन्तु मानव समाज की अंतर्वृत्ति में परिवर्तन नहीं ला सकते। मिथकों का निर्माण अनायास ही नहीं होता—वे चेतन और अवचेतन मन की क्रियाओं, प्रतिक्रियाओं की अभिव्यक्ति का माध्यम हैं। मिथक बोधिका के दूसरे छोर से लेकर वर्तमान प्रवेश द्वार तक आवरण, रङ्ग, स्वरूपगत परिवर्तनशीलता भले ही आभासित हो किन्तु वे निरंतर मानव की मूल अंतर्चेतना का द्योतन करती रही हैं। उन्हें देना, काल और वातावरण में आवद्ध नहीं किया जा सकता। उनकी महत्ता सावभौमिक है क्योंकि उनके स्वर की गूँज किसी भी सभ्यता से क्यों न जुड़ी हो—नैतिकता का प्रसार करती है। समय-समय पर जन्म लेने वाले मिथक जीवन के किसी भी अंश को अछूता नहीं छोड़ते। अंत में यह कहना असंगत न होगा—मिथक अनन्त, मिथक कथा अनन्त। ●

## सुख एक चिन्तन

माधोदास मूँछडा

मनुष्य जीवन की सारी प्रवृत्ति सुख प्राप्त करने की ओर लगी रहती है साथ ही यह प्रयास भी रहता है कि प्राप्त सुख में निरंतर वृद्धि हो तथा दुःख में निवृत्ति हो अथवा वह कम से कम हो। धर्म, अर्थ, और काम का भी यही उद्देश्य है। कुछ लोग कहते हैं जो हम इष्ट है वही सुख है तथा जो हमें नहीं चाहिये वही दुःख है। इस बात को सम्पूर्ण रूप में ठीक नहीं माना जा सकता। इष्ट शब्द का अर्थ वस्तु या पदार्थ भी हो सकता है और ऐसा मानने पर हमें पदार्थ को भी सुख मानना पड़ेगा। जैसे प्यास लगने पर पानी इष्ट है लेकिन पानी को सुख नहीं कहा जा सकता। प्यास अपने आप में दुःख देती है लेकिन पानी पीने में जो वृत्ति होती है, उसे ही सुख कहा जायेगा—इस बात की नैयायिकों ने या व्याख्या की है —

**‘अनुकूल वेदनीय सुखम् प्रतिकूल वेदनीय दुःखम्’।**

अर्थात् जो वेदना हमारे अनुकूल है वही सुख है और जो प्रतिकूल है वही दुःख है। सुख दुःख की यह परिभाषा सामान्यतया तो ठीक प्रतीत होती है।

सुख एक चिन्तन पर विचार करने पर कई प्रश्न सामने उभर आते हैं। सुख किसे कहते हैं—सच्चा और नित्य सुख क्या है—सुख कैसे प्राप्त हो सकता है—प्राप्त होना संभव भी है या नहीं—क्या दुःख का अभाव सुख है अथवा सुख एक स्वतन्त्र स्थिति है? यह ससार दुःखमय है या सुखमय, यदि दोनों है तो किसकी मात्रा अधिक है। सुख और आनन्द में क्या भेद है आदि। चिन्तन के घरातल पर भौतिक तथा आध्यात्मिक दोनों दृष्टिकोणों से विचार करना उचित होगा। भौतिक दृष्टिकोण से वृत्तिपर भारतीय मनीषी तथा प्रमुखतया पश्चिमी विद्वानों ने इस पर जो सोचा और विचार किया है उनकी विचार धारा को लोकमार्ग तिलक के अनुसार इन भागों में विभक्त किया जा सकता है।

१ स्वार्थी

२ दूरदर्शी स्वार्थी

३ बुद्धिमान स्वार्थी

४ मनुष्य मात्र का सुख चाहने वाला।

स्वार्थी केवल स्वार्थी सुखवादियों का कहना है—परलोक, आत्मा, परोपकार सब निरर्थक हैं। पंच महाभूतों के संयोग से आत्मा नामक एक गुण उत्पन्न हो जाता है जो देहाधार के नष्ट होने पर स्वतः नष्ट हो जाता है। दुनिया में स्वाय ही सब कुछ है। जिस उपाय से स्वाय सिद्ध हो अथवा भौतिक सुख की वृद्धि हो उसी को श्रेष्ठ समझना चाहिये। ससार के सारे पदार्थ मेरे उपयोग के लिए हैं अतः जब तक मैं जीता हूँ उस समय तक ‘येन केन उपायेन’ सब कुछ अपने अधीन करके अपनी समस्त कामनाओं को पूर्ण कर लूँ ‘ऋण कृत्वा घत विधेत्’

दूरदर्शी स्वार्थी लेकिन इस तरह का स्वाय या सुख ससार में चलना संभव नहीं है। यह कि भौतिक सुख प्रत्येक को इष्ट होता है लेकिन यदि हमारा सुख अन्य लोगों के सुखों में बाधा डालता है तो

इसमें लोग विघ्न उपस्थित विये बिना नहीं रहेंगे। इसलिये कुछ भौतिकवादी पण्डित कहते हैं कि अपना सुख या स्वार्थ साधन यद्यपि उद्देश्य है फिर भी दूसरो को रियायत दिये बिना अपने सुख का मायम रखना समभव नहीं है—इसलिये अपने सुख के लिये दूरदर्शिता के साथ अन्य लोगों के सुख की तरफ ध्यान देना उचित है। दृष्टांत से यो समझाया जा सकता है कि अपने सुख के लिये यदि मैं लोगो को मारूँगा तो वे भी मुझे मारेंगे और परिणाम स्वरूप मुझे दुःख ही प्राप्त होगा। हमें दुःख हुआ तो हम रोते हैं और दूसरो को दुःख हुआ तो हमें दया आती है तथा हमारे मन में डर होता है कि हमारी ऐसी अवस्था न हो जाए। सुखवादिया का कहना है कि स्वयं अपने ही सुख के लिये क्यों न हो, परन्तु भविष्य पर दृष्टि रख कर ऐसी नीति का पालन करना चाहिये जिससे दूसरो को दुःख न हो।

बुद्धिमान स्थायी मनुष्य का स्वभाव केवल स्वाधमूलक नहीं है—उसमें परोपकार की मनोवृत्ति भी पायी जाती है। व्याघ्र सरीसा हिमक जानवर भी अपने बच्चो की रक्षा के हेतु प्राण देने के लिये तैयार हो जाता है, अतः हम यह नहीं कह सकते कि प्रेम, परोपकार जैसे गुण स्वाध से उत्पन्न हुए हैं। भौतिकवादियों का मत है कि सासारिक सुख के पर यद्यपि कुछ भी नहीं है लेकिन इस मत के लोग भी स्वाधवृत्ति के समान पराधवृत्ति को भी स्वाभाविक मानते हैं। स्वार्थ अथवा स्वसुख और पराध अर्थात् दूसरो का सुख। इन दोनों तत्वो पर समदृष्टि रखकर माय करना चाहिये।

मनुष्य मात्र का सुख चाहने वाला उपयुक्त तीन वर्गो पर विचार के बाद आधिभौतिक सुख-वादियों का एक पक्ष और भी है—उनका कहना है मनुष्य को सुखी रहने के लिये सारी मनुष्य जाति के सुख को ध्यान में रखना चाहिये। लेकिन इसमें नुति यह है कि कोई एक बात किसी को सुखकारक मालूम होती है तो वही दूसरो के लिए दुःखदायक भी हो सकती है—अतः 'सब लोगो के सुख' को अधिक लोगो का अधिक सुख बनना पड़ता है। किन्तु विचार करने में इसमें अपूर्णता नजर आती है। अधिक यानी कितना? जैसे पाइवो की सात असोहिणी सेना थी और कोरवो की ग्यारह—इससे कीरवो का जीतना ही संगत होता। पर क्या यह उचित एवं हितकर होता। सारास में अधिक लोगो को अधिक सुख की बात पूरी तरह ठीक बैठती नहीं है क्योंकि यह निणय करना कठिन हो जाता है कि अधिक लोगो का अधिक सुख किसमें है। इससे दूरगामी परिणाम सुखद ही हो यह भी आवश्यक नहीं है।

इन आधिभौतिक सुखवादियो का जो श्रेष्ठ पक्ष है उनका कहना है कि जब स्वाध और परमाध में विरोध उत्पन्न हो जाय तो स्वाध को त्याग कर पराध साधन के लिये यत्न करना चाहिये। उनके अनुसार मनुष्य में केवल परोपकार बुद्धि का ही उत्पन्न नहीं हुआ है—उसमें प्रेम, वात्सल्य, शौच, माय-बुद्धि, दया, समानता, दूरदृष्टि, तप, श्रुता, धृति, क्षमा, इन्द्रियनिग्रह इत्यादि सार्विक सदगुणो की भी बुद्धि हुई है—इन्हीं हम मनुष्यत्व की सज्ञा देंगे। केवल परोपकार की अपेक्षा मनुष्यत्व श्रेष्ठ है। अतः सुख के लिये केवल परोपकार की दृष्टि से काय न करके मनुष्यत्व की दृष्टि से काय करना वाञ्छनीय है।

उक्त विवेचन से यह बात होता है कि भौतिक सुखवादी केवल स्वाध सुख की कनिष्ठ श्रेणी से आगे बढ़ते-बढ़ते अंत में मनुष्यत्व की श्रेणी तक पहुँचे हैं—परन्तु मनुष्यत्व के विषय में भी प्रायः सब लोगो में बाह्य सुख पर भी अधिक विचार किया गया है। सच्चा और नित्य सुख क्या है? इस विषय पर गभीर रूप से विचार करने पर भी वे सर्वांगीण व चिरंतन सुख प्राप्त करने का साधन नहीं बता पाये हैं।

प्रकृति जैसे त्रिगुणात्मक है उसी प्रकार सुख भी तीन प्रकार का है —

(१) राजस (२) तामस एवम् (३) सार्विक

राजस श्रीमद्भागवद गीता में सुख को त्रिविध बताते हुए भगवान ने राजस सुख की मार्मिक व्याख्या की है —

विषयेन्द्रियसंयोगाद्यतत्त्वप्रोऽमृतोपमम् ।  
परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ (गीता)

जो सुख विषय और इन्द्रिया के संयोग से होता है वह यद्यपि उस सम है, परन्तु वास्तविकता में वह विषमवत ही होता है इसलिये इस सुख को गीता यह सुख बल, वीर्य, बुद्धि, धन-उत्साह आदि की क्षीण करता है । राजोगुण में कोलाहल है, असाति है, अहंकार है, अतिशय लोभ है और अतः म है—घोर दुःख राजसी सुख में सारा प्रयास दैहिक एवं ऐहिक सुख प्राप्ति तक सीमित है, है लोभ मूलक है । वितर्पणा, वानैषणा के साथ लोकेषणा भी इसमें रहती है । के कारण इनके द्वारा उत्पन्न सुखानुभूति राजसी सुख के अतगत आती है । तामस गीतावार के शब्दों में तामस सुख निम्न प्रकार से परिभाषित है

यदग्रे चानुबधे च सुखं मोहनमात्मन ।  
निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ (गीता १८)

अर्थात् यह सुख भाग काल में और परिणाम में भी आत्मा को अज्ञानाच्छन्न करने वाला है और प्रमाद से उत्पन्न हुआ सुख तामस कहा गया है । आज के दृष्टिकोण से हम यो कह सकते हैं अपने सुख के लिये जब व्यक्ति दूसरों पर तुल्य जाता है तथा समस्त मूल्यों की अवहलना करता है तब यह सुख तामसी कहलाता है ।

आज के दृष्टिकोण से हम यो कह सकते हैं अपने सुख के लिये जब व्यक्ति दूसरों के लिये मानवीय अथवा नैतिक मूल्यों को कोई अर्थ नहीं रखते । स्वायत्ति एवं सुख प्राप्ति विसी भी प्रकार का अपराध या अनिष्ट करने में सकोच नहीं करता । उसकी सभी प्रवृत्ति है । उसका सुख अमानवीय होता है क्योंकि उसके प्रेरक अहंकार, दप, काम, क्रोध, लं प्रमाद जैसे अवगुण होते हैं । यह अत्यन्त निम्न काटि का सुख है । इसे सुख कहने में प्रतीत नहीं होता ।

सात्त्विक सात्त्विक सुख वरेण्य सुख है । इसमें व्यक्ति सुख की कामना तो करता वह सुख मात्र अपने लिये नहीं होता । वह दूसरों के हित को ध्यान में रखकर अपने सुख प्रयास करता है ।

सात्त्विक सुख को गीता में अमृतोपम बताया गया है और इसे आमबुद्धि का प्रसाद कहा यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोऽमृतोपमम् । तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥ (गीता १८।३७)

यह सुख प्रथम साधन के आरम्भ काल में यद्यपि विषय के सदृश भासता है परन्तु परिणाम में के तुल्य है, इसलिये आत्मविषयक बुद्धि के प्रसाद से उत्पन्न यह सुख सात्त्विक होता है । जैसे मे आसक्त बालक को विद्या या अभ्यास, मूढता के वा प्रथम विषय के ता है । जैसे म आसक्तिवाले पुरुष को लोचमगल के शुभकार्यों का प्रतीत होते हैं—लेकिन अतत्त्वोक्तता दोनों का परिणाम है । इसे सात्त्विक सुख की सजा दी गई है ।

सुख एवम् सतोप कतिपय व्यक्ति कहते हैं सत्त्व समय सतोप सुख का कारण नहीं सत्त्वता । म विज्ञान की प्रगति एक जायगी ।

अवशब्द हो जायेगा। वेदात्त शास्त्र में मानसिक सुख को विशेष महत्व दिया गया है। बाह्य पदार्थों के ससग से इन्द्रियो को जो अनुभूति होती है उसे हम भौतिक या शारीरिक सुख कहेंगे और मानसिक सुखों व दुखों को आध्यात्मिक कहेंगे। मात्र शारीरिक दुख से निवृत्त होने पर सुख मिलता है, यह बात भी कभी-कभी भ्रमात्मक प्रतीत होती है। शारीरिक दुखों को सहते हुए भी अपने आदर्श के लिए मनुष्य उसमें सुख की अनुभूति कर सकता है। दुष्टात् स्वरूप बाध में सेवा काय के लिये जाने पर काफी दुख और कष्ट होता है लेकिन उस राहत काय में मनुष्य को सुख और आनन्द की अनुभूति होती है। यदि यह सेवा काय शुद्ध सेवा भाव से है तो यह सुख सात्त्विक है और आनन्द में परिणत हो जाता है। यदि यह कार्य यश की लिप्सा से किया गया है तो यह राजस है इसमें सुख तो मिलता है लेकिन आनन्द तिरोहित हो जाता है—निवृत्ति यदि यही सेवा काय लाम की दृष्टि से किया जाय तब तो यह तामसी ही हो जायेगा।

एवं मत यह है कि मनुष्य की सब सासारिक प्रवृत्तियाँ वासनात्मक या तृष्णात्मक है। जब तब सासारिक कर्मों का त्याग नहीं किया जायेगा तब तब वासना या तृष्णा की जड़ उखड़ नहीं सकती और तब तब सात्त्विक सुख और आनन्द का मिलना संभव नहीं है। अतः जिस किसी को आध्यात्मिक सुख प्राप्त करना है उसके लिये यही उचित है कि जितनी जल्दी हो सके सत्तार छोड़कर संन्यास ले ले। लेकिन मात्र संन्यास लेने से ही तृष्णाएँ एवं एषणाएँ नष्ट नहीं हो जाती। हमने प्रायः देखा है कि संन्यास लेने के पश्चात् भी यशेषणा तो रहती ही है साथ ही इसके मूल में अहंकार भी कहीं न कहीं छिपा रह जाता है। भले ही वह सात्त्विक ही क्यों न हो। केवल इन्द्रियो को संयमित करने से मानसिक व्यापार या विभिन्न एषणाया से निवृत्ति नहीं मिलती।

**कर्मैन्द्रियाणि संप्रप्य य आस्ते मनसा ह्मरन।**

**इन्द्रियार्था वप्रुदात्मा मिष्याधार स उच्यते॥ (गीता ३-३६)**

अतः संन्यास लेने मात्र से ही नित्य सुख की प्राप्ति हो जाती है यह मा यत्ता पूर्णरूपण ग्राह्य नहीं है। सब प्रकार के सुख-दुख हमारे मन पर ही अवलम्बित है। बृहदारण्यकोपनिषद् में वचन पाया जाता है —

**अपन्नमना अभूव नादशम अपन्नमना अभूव ना शीतम्।**

बहने का तात्पर्य मेरा मन दूसरी ओर था इसलिये मैं देख नहीं सका। मेरा मन दूसरी ओर था इसलिये मैं सुन नहीं सका। इस प्रकार यह बात प्रतीत होती है कि मन का इन्द्रियो के व्यापार के साथ विशेष सम्बन्ध है। मनोनिग्रह से सुख दुखों का निग्रह अथवा नियंत्रण करना संभव है। मनु ने भी कहा है —

**सर्व परवश दुःख सधमात्मावश सुखम्।**

**एतद्विघातसमासेन लक्षण सुखदुःखयो॥**

अर्थात् बाह्य पदार्थों के वशीभूत होना ही पराधीनता है इसलिये दुःख है और जो अपने अधीन है अर्थात् आत्मा के अधीन है वही सुख है। तुलसीदास जी भी कहते हैं — पराधीन सपनेहुँ सुख नाहीं। हम यह कह सकते हैं कि सारे सुख दुःख की अनुभूति मन को होती है अनुकूलता में वह सुख अनुभव करता है और प्रतिकूलता में दुःख। यदि मन सुख दुःख में उद्वेलित नहीं होता है, यानी आत्मा के अधीन हो जाता है तो सुख की अनुभूति ही होगी।



क्या सुख दुःख का अभाव है अथवा सुख-दुःख अलग-अलग प्रवृत्तियाँ हैं या सुख कोई सत्तात्मक या भावात्मक स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है। इस पर मेरी मान्यता है, सुख-दुःख का अभाव मात्र नहीं है। उसका अपने आप में स्वतन्त्र अस्तित्व है। जब इच्छित वस्तु जल्दी नहीं मिलती तब दुःख होता है और उसे प्राप्त करने की इच्छा तीव्र होने लगती है। जब चाह अधिकाधिक बढ़ने लगती है तब वह इच्छा तृष्णा में बदल जाती है और वह दुःख का कारण बनी रहती है। लेकिन एक ऐसी भी स्थिति होती है जहाँ कोई इच्छा अथवा तृष्णा नहीं होती है फिर भी सुखानुभूति हो सकती है। उदाहरण के लिये एक छोटे बच्चे के मुँह में हठात एक मिथी की डली डाल दी जाय तो उसे निश्चित रूप से सुखानुभूति होती है लेकिन यह स्पष्ट है कि इसके पूर्व बच्चे के मन में कोई इच्छा अथवा तृष्णा नहीं थी जो उसे दुखी करती हो।

एक प्रश्न बार-बार सामने आया करता है कि यह ससार दुःखमय है या सुखमय। बौद्धदर्शन ससार को दुःखमय मानता है। दुःख प्रथम आय सत्य है यह उनकी घोषणा है—क्योंकि जरा, व्याधि, मरण इत्यादि दुःख तो सबको लगे हुए ही हैं।

थोड़ी देर के लिये मान लें कि ससार केवल दुःखमय है तो यह प्रश्न सहज ही उठता है कि निरंतर दुःख को सत्ने के बाद भी लोग आत्महत्या क्यों नहीं करते? सभी क्यों जीना चाहते हैं? जीने में और सुरक्षित रहने में उन्हें कहीं न कहीं सुख अवश्य है। व्यवहार जगत में दुःख भी है इससे इनकार नहीं किया जा सकता। लेकिन ससार में दुःख की अपेक्षा सुख ही अधिक प्रतीत होती है। ये यौहार, ये उत्सव, ये नाटक, ये संगीत अथवा नृत्य सभी ससार के सुखमय होने की अभिव्यक्तियाँ हैं। जीवन में दुःख भी आता है और सुख भी आता है। प्रायः यह देखा गया है कि हर दुःख में रहने वाले व्यक्ति को भी समय समय पर सुखानुभूति होती है। गरीबी में रहने वाले आदिवासी लोग भी त्यौहारों में खुशियाँ मनाते हैं और सुख सुविधाओं में पलने वालों को भी बिना इत्यादि झेलनी ही पड़ती है। आधिव्याधि जरा तो प्राणी मान को लगी हुई है अतः यह सुख-दुःख का चक्र ससार में चलता ही रहता है।

इन सारी बातों से सहज ही जिज्ञासा होती है कि सच्चा और नित्य सुख क्या है और उसे कैसे प्राप्त किया जा सकता है। ससार के पदार्थों में या सांसारिक उपलब्धियों में जो सुख मिलता है वह स्थायी नहीं है। शुरू में उसकी जो तीव्रता रहती है वह धीरे-धीरे मन्द होती जाती है और वह सुख-भास में या मृगतृष्णा में बदल जाता है। भोगों को भोगते-भोगते भोग ही हमें भोगने लग जाते हैं—

**भोगो न मुक्त बधमेव मुक्त । ( मत्तु हरि )**

यथायति का दृष्टांत हमलोगों के सामने ही है। इससे उत्तर के लिये भौतिकता से हटकर आध्यात्मिकता की ओर जाना पड़ेगा। आध्यात्मिक चिन्तन में जब हम समस्त स्थिति में जाते हैं तो लौकिक सुख दुःख 'लीला' में बदल जाते हैं और हम अपने स्वरूप में यानी नित्य सुख में लीन हो जाते हैं। ऐसे सुख को पाने का प्रथम सोपान है—सात्विकता सदगुणों का विकास, दया, करुणा, क्षमा, उदारता आदि दूसरों के सुख दुःख के साथ अपने को जोड़ कर हिंसा बेंटना जगत में सभी वस्तुओं में ईश्वर का दर्शन करना, यमुधव कुटुम्बकम् की भावना के साथ मैत्री आदि सदवृत्तियों की तरफ अग्रसर होना निरह्वार रहने की साधना और इसी के फलस्वरूप हम नित्य सुख में प्रवेश कर सकते हैं। भगवान् श्रीकृष्ण ने गीता में कहा है कि यदि हम मन एव इन्द्रियों को आराम के अधीन कर सकें और अपनी चित्तवृत्तियों का निरोध कर सकें तो मन एव इन्द्रियाँ जो जीवन में सुख दुःख का द्वन्द्व उत्पन्न करती हैं वे कल्याणकारी एव नित्य सुख प्रदान करने वाली बन जायेंगी। क्योंकि वे आत्मा से शासित हो जाती हैं।

सुख और आनन्द गीता में सुख दुःख दोनों को द्वन्द्व के रूप में चित्रित किया गया है—इनके प्रति समत्व का भाव रखते हुए स्वधर्माचरण के माग को प्रशस्त किया है —

सुख दुःख समे कृत्वा लामालाभो जयाजयो ।

ततो मुद्राय युज्यस्व नैव पापमघान्यसि ॥ (गीता २।३८)

साधारणतया सुख एवं आनन्द की पर्यायवाची मान लेते हैं लेकिन ऐसा नहीं है—सुख मन की स्थिति की बात है, जहाँ कि आनन्द का सम्बन्ध आत्मा से है । एक दृष्टांत से शायद यह बात स्पष्ट हो जाती है । वसन्त ऋतु में प्रकृति जब चारों तरफ शोभायमान रहती है उस समय यदि हम वहाँ पर उपस्थित रहते हैं तो तीव्र सुख की अनुभूति होती है । यदि उसी वातावरण में एक भक्त सुमधुर स्वर में भगवद भजन गा रहा हो तो एक अन्य ही प्रकार की अनुभूति होती है जो हमारे अतस्तल को छू जाती है । कहने का तात्पर्य यह है कि प्रकृति की सुपमा हमें सुख का अनुभव तो कराती ही थी और फिर उसमें भगवद भजन के समावेश से हममें आनन्द की धारा प्रवाहित होने लगती है । यह दृष्टांत सुख और आनन्द के भेद को स्पष्ट करता है ।

जब हम सुख को निरतिशय रूप में पाने की आकांक्षा करते हैं या नित्य अक्षय सुख का रसाम्वादन करना चाहते हैं, तब वह सुख-मासार्किक सुख—दुःखात्मक द्वन्द्व से ऊपर उठ जाता है और हम आनन्द के नित्य लोक में प्रवेश करते हैं । यह मन-बुद्धि बाणी के अतीत का लोक है जहाँ आनन्द का आलोक ही आलोक है ।

आनन्द आनन्द के लिये है । आनन्द का कोई और प्रयोजन नहीं होता । आनन्द स्वतन्त्र है । वह वस्तु सापेक्ष नहीं है । वह भूमा है । आनन्द का कोई विलोम नहीं होता । इन्द्रियो या पदार्थों के स्तर पर, मन के स्तर पर या बुद्धि के स्तर पर जो हमें अनुकूल वेदना होती है वह सुख है किन्तु उसमें मोह है, प्रमोद है, रजन है—ये सब आनन्दमात्र मात्र है । आनन्द के स्वरूप को समझने के लिये उसे विविध रूपों में विवेचित किया गया है । दुनिया के सुखों में क्षणिकता है, नश्वरता है, किन्तु आनन्द नित्य, शाश्वत और सनातन माना गया है । दुनिया में अज्ञाति है, आनन्द शांतिस्वरूप है । दुनिया में मृत्यु है—आनन्द अक्षय है, वह रस रूप है यही चण्डवो का नित्य लीला में प्रवेश है । जनों का कर्तव्य है । मोदो का शून्य है, परिनिर्वाण है । सत्तो की सहज समाधि है । गीता का स्थितप्रज्ञ है, त्रिगुणातीत है भक्त है जानी है, निष्काम अनासक्त कर्मयोगी है । उपनिषद् का भूमा तत्त्व है । वेदांत का मोक्ष है ।

सुख	आनन्द
सांतिशय	निरतिशय
परिवर्तनशील, अस्थिर, क्षणभंगुर	नित्य स्थिर
द्वन्द्वात्मक	द्वन्द्वातीत
इन्द्रियो एवं अंतःकरण से युक्त	आत्मा से सम्बन्धित
विषयात्मक	विषयातीत (अचित्य)
अभ्युदय	निश्चय
प्रेम	श्रेय
व्यक्त	अव्यक्त

अतः उपसंहार करते हुए मैं बहूया भौतिकवादी धीरे धीरे व्यक्तिगत सुख पाने की लालसा से, समष्टि के सुख तक पहुँचते हैं । लेकिन भौतिकवादी पदार्थों की प्राप्ति और उनके उपयोग एवं वितरण

तब ही अपने को सीमित रखते हैं—पर तृष्णाओं का अंत कहाँ ? 'तृष्णा न जीवयति' भौतिकवादी मुख सुविधा के साधन दे सकते हैं परन्तु सतुष्टि नहीं—यह द्वन्द्वराम है इसलिये इसमें निरंतर सघष ही चलता है।

मुख तथा सस्कृति 'भस्कृति' इस युग का अत्यंत प्रिय एवं विविध आयामी शब्द है जिसे विद्वानों ने अनेक अर्थों में परिभाषित किया है। ससार की सारी भाषाओं में अनेक विद्वानों ने इस पर अनेक ग्रन्थ लिखे हैं—और परस्पर कभी-कभी विरोधी शब्दावली में परिभाषित किया है। साधारण लोगों के लिये ये परिभाषायें प्रायः दुरुह और अस्पष्ट हो जाती हैं। सस्कृति शब्द राजनीतिक विचारधारा से मुक्त है, इसमें सम्प्रदायों का विवाद नहीं है एवं दर्शन की वैचारिक शुद्धता नहीं है। इन सबसे अलग हटकर मानव मात्र को सम्मिलित होने, रसमग्न होने और सुखमय होने का इसमें मुक्त आह्वान है। देखने में आता है कि दो विरोधी विचारधारा रमने वाले राष्ट्र भी सांस्कृतिक रूप से ही प्रथम जुड़ने का प्रयास करते हैं। सस्कृति का सम्बन्ध एक ओर विचारदशन से है, दूसरी ओर आचार धर्म से है। सस्कृति में विचारों की शुष्कता मधुर होकर प्रवाहित होती है, जहाँ धर्म का आचार—यथोचित विधि निषेधों की शृंखलाओं से बँधा हुआ है। सस्कृति उसे भी ललित कलाओं के माध्यम से उत्सवों, नृत्यों, गीतों में उमड़कर, लोकोत्सव और त्योहारों में रूपायित करती है—यही कारण है कि हमारे उत्सव एवं त्योहार धर्म से अनुप्राणित हैं। विचारों और आचारों की यही रसमयी अवतारणा सस्कृति की ही अभिव्यक्ति है। सस्कृति हमारे लौकिक जीवन को उदात्त बनाती है, रसमय बनाती है और मुग्न प्रदान करती है। ऐसा उगता है सुख और आनन्द दोनों एकाकार होकर सस्कृति को निकारते हैं। परिभाषा की जटिलता में न जाकर इसे ममभने की कोशिश करें—'नो स्वामी जलजडानन्दजी ने सस्कृति की अत्यंत सरल एवं मधुर परिभाषा की है, 'किसी वस्तु, धर्म और व्यक्ति को सवारने की क्रिया को हम सस्कृति कह सकते हैं।' सुमस्कारित जीवन ही हम सब के जीवन को साधक बनाता है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि सस्कृति और मुख का काफी घनिष्ठ सम्बन्ध है। जीवन में मुख काम्य है, सस्कृति जीवन से सम्पृक्त है, अतः मुख के चिन्तन में सस्कृति का चिन्तन अनिवार्य है।

मुख एवं अध्यात्म अध्यात्मवादी भी मनुष्यत्व की बात को स्वीकार करते हैं लेकिन उनके दृष्टि कोण में मात्र दारीरिक मुख एवं भौतिक मुख ही प्रधानता नहीं रखती। उनकी मायता है जैसे—ईशावास्योपनिषद् में कहा है—

**‘तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा’**

उपनिषद्धार का कहना है कि त्यागकर उपभोग करो—अर्थात् प्राप्ति में नहीं त्याग में ही वास्तविक मुख है। यह हमारा सामान्य अनुभव है—दूसरों के हित के लिये किए गए त्याग में भी अपूर्व आनन्द की अनुभूति होती है। लेकिन दोनों का हेतु अलग-अलग है। अध्यात्मवादी इन्द्रियजनित सुखों को नकारते नहीं हैं वे भी पुष्टि और तुष्टि की बात करते हैं प्रेयस और श्रेयस की बात करते हैं, केवल मात्र दृष्टिकोण का एक है। उनके लिये मुख का लक्ष्य मात्र देह वेदित नहीं है वहाँ आत्मा वेदित है।

मुख प्राप्ति के लिए हमें आत्मा की ओर चलना होगा। यहाँ हमें प्रेम, करुणा, सेवा, निष्कामता का क्षेत्र मिलता है। इसमें तुष्टि है, पूर्ण कामना है, सतुष्टि है। निष्कर्म के रूप में बहने अम्युदय एवं निश्चयम को जिसके द्वारा हम प्राप्त कर सकें वही मुख का सच्चा माग है। इसी का नाम धर्म है।

धर्म ही हमसब को एक सूत्र में बाँधता है या धारण करता है—‘धारयति इति धर्म’ यह सूत्र मानव निहित परस्पर प्रेम का भाव ही है। जो कुछ विवादी स्वर सुनाई देते हैं वे हमारे स्वार्थ एवं सकीर्णता के ही परिणाम हैं। अतः जब तक हम समस्त मानव जाति को परिवार के रूप में अनुभव नहीं करते हम सच्चे सुख की अनुभूति नहीं कर सकते। यह व्यापक दृष्टिकोण ही मानव-मानव को जोड़ता है उसमें सामंजस्य स्थापित करता है। इसलिये उपनिषद् ने कहा —

यो वै भूमा तत्सुखं नात्पे सुखमस्ति (छा० उ० ७-२३)

व्यापकता में ही सुख है सकीर्णता में नहीं। यह समस्त विश्व एक नीड़ है जिसमें मानवता पलती है।

‘विश्वं कं नोऽम्’

हम सब इसी बृहद् परिवार के सदस्य हैं। इस विश्व बाधुत्व की अनुभूति में ही स्थायी सुख निहित है। धर्म के इस समन्वयात्मक प्रसाद से ही मानव के चारों पुरुषार्थ, धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष सिद्ध होते हैं—यही समवेत सुख प्राप्ति है।

भौतिकवाद और अध्यात्मवाद दोनों के समन्वय में मानव जाति का चिरन्तन सुख निहित है। इसी में हमारी भावना, हमारी प्रायना, हमारी आकांक्षा साकार होगी।

सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामयाः ।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखं भागमवेत् ॥ ●

# भारतीय संस्कृति के आख्याता जयशंकर प्रसाद

डा० एस० टी० नरसिंहाचारी

संस्कृति शब्द व्यापक और विशिष्ट दोनों अर्थों में प्रयुक्त होता है। व्यापक अर्थ में धर्म, दर्शन, सामाजिक संस्कार और मान्यताएँ, पारिवारिक सम्बन्ध और आदर्श, प्रकृति सौंदर्य और उसके प्रति प्रेम व्यक्ति-मन की चेतना और अनुराग कक्षा और मानवता, मनुष्य की सृजनशीलता अर्थात् साहित्य और ललित कलाएँ आदि सब को संस्कृति की परिधि में लिया जाता है। इस व्यापक व्याख्या में मानव जीवन का राजनीतिक पक्ष ही छूट गया है। ऐसे आलोचक भी हैं जो प्राचीन और मध्यकालीन संस्कृति की चर्चा में शासक और शासित या राजा और प्रजा के सम्बन्धों पर विचार करते हैं। प्रगतिवादी आधुनिक सन्दर्भ में राजनीतिक चेतना को संस्कृति का निर्णायक तत्व मानते हैं। वास्तव में संस्कृति मानव-जीवन के इन सब पहलुओं का पर्यायवाची न होकर उनके माध्यम से अभिव्यक्त होने वाली संस्कारिता है। विशिष्ट अर्थ में संस्कृति व्यक्ति-मन की संस्कारिता है। वह युग-जीवन के परिवेश में मन की चेतना की अभिव्यक्ति है। जीवन के विभिन्न सन्दर्भों में मन की अनुकूल या प्रतिकूल प्रतिनिध्या होती रहती है। उसके संस्कार मन में बद्धमूल होकर आदर्शों मुख व्यवस्थित रूप में संस्कृति या सांस्कृतिक चेतना कहलाते हैं। इस तरह संस्कृति का केन्द्र बिन्दु अतमुखी व्यक्ति मन की चेतना है। उसकी अभिव्यजना मानसिक-आध्यात्मिक धरातल पर भाव विचारों के माध्यम से होती है तो लौकिक धरातल पर बहिर्मुखी सामाजिक जीवन-चेतना और सम्बन्धों के द्वारा।

साहित्य का चरम लक्ष्य सामाजिक या आध्यात्मिक न होकर सांस्कृतिक चेतना का विकास है। साहित्यकार अपनी रचना में मानव-जीवन का चित्र प्रस्तुत करते हुए जीवन की संस्कारिता या सांस्कृतिक चेतना को अभिव्यक्त करता है। लौकिक स्तर पर संस्कृति व्यावहारिक जीवन में संस्कारिता है और मानसिक स्तर पर मन या आत्मा का उत्थान है। प्रसाद-साहित्य में संस्कृति की इस अवधारणा का ही आध्यान किया गया है। व्यक्तिवादी साहित्यकार होने के कारण उन्होंने सांस्कृतिक चेतना के विकास के मूल में मन की चेतना को सर्वाधिक महत्व दिया है जो भारतीय सांस्कृतिक दृष्टि के अनुरूप है। 'कामायनी' में बार-बार इस मानसिक चेतना के विकास के महत्व पर बल देते हुए उसी के द्वारा जीवन का पूर्ण विकास प्रसार सम्भव माना गया है—'पूर्ण हो मन का चेतन राज।'

संस्कृति देशकाल के अनुसार विविष्ट रूप धारण करती है। देश का भौगोलिक स्वरूप और सामाजिक जीवन उसकी मूलभूत तात्विक सांस्कृतिक चेतना का निर्धारक होता है। बालक्रम में सामाजिक सन्दर्भों के बदलने पर उसमें परिवर्तन हो जाता है। भारतीय संस्कृति की आधार भूमि प्राकृतिक सौंदर्य, उसकी गहरी अनुभूति और उसका उदात्त रूप है। उस प्राकृतिक परिवेश में लौकिक सामाजिक जीवन से दूर आश्रमों और ऐकात्मिक तपोवनों की स्थापना हुई। उनमें दार्शनिक चिन्ता और आध्यात्मिक साधना ने भारतीय संस्कृति को अतमुखी बनाया। आश्रम जीवन ने लौकिक और अलौकिक तत्त्वों का समन्वय करते हुए एक व्यापक मानवीय दृष्टि और संवेदना का विकास किया। भारतीय संस्कृति ने सावभौमिक

मानवीय रूप धारण किया। आध्यात्मिक और मानवीय चेतना ने लौकिक परिधि में पारिवारिक और सामाजिक मान्यताओं और आदर्शों को निर्धारित किया। पुरुषार्थों में धर्म को प्रथम स्थान देकर अथ और काम का उससे अनुशासित होना आवश्यक माना गया। अथ प्रधान सामाजिक जीवन में वर्णाश्रम धर्मों के आचरण पर बल देकर औचित्य, मर्यादा, संतुलन, उदात्तता आदि भावनाओं के माध्यम से बहुमुखी लौकिक जीवन में सांस्कृतिक चेतना के प्रसार का मार्ग प्रशस्त किया गया। धर्माश्रित काम, दाम्पत्य भाव, संयुक्त परिवार के सांत्विक अनुरागात्मक सम्बन्धों के द्वारा पारिवारिक जीवन में सांस्कृतिक गरिमा को स्थान मिला। सम्पूर्ण जीवन में ऐसी आदर्शों-मुख व्यवस्था की गई कि सभी के लिये साधना के द्वारा सांस्कृतिक उन्नयन सुगम हुआ। जातिगत और आर्थिक वर्गगत सत्कारों के कारण भारतीय संस्कृति में स्तरीय अन्तर अवश्य था, लेकिन अंतिम लक्ष्य एक ही था। प्रसाद-माहिष्य में भारतीय संस्कृति की मूल चेतना प्रतिफलित हुई। पर आधुनिक परिस्थितियों के सन्दर्भ में उसके व्यवस्थित स्थापक स्वरूप की था तो उपेक्षा की गई या परिवर्तित रूप में स्वीकार किया गया।

कालक्रम में विकसित और परिवर्तित भारतीय संस्कृति को चार युगों में विभाजित कर सकते हैं— प्राचीन विरासत युग (प्रागैतिहासिक से प्रथम शताब्दी तक), हिंदू प्रशासन में उत्कृष्ट युग (प्रथम से दशवीं शताब्दी तक), मध्यकालीन ह्रासो-मुख-युग (दस से उन्नीसवीं शताब्दी तक) और आधुनिक नव जागरण-युग। प्राचीन संस्कृति प्रधानतः वैदिक संस्कृति थी, लेकिन उसके विकास में अनेक अनाथ जातियों का विशेषतः द्राविड और नाग जातियों का योग था। 'देवदासी कहानी' में द्राविड संस्कृति की ओर संकेत मात्र मिलता है। 'जनमेजय का नागयज्ञ' नाटक में सांस्कृतिक संघर्ष का विस्तार से निरूपण है। 'कामायनी' और निबंध-संकलन से पता चलता है कि प्रसाद प्राचीन भारतीय संस्कृति की विविध जातियों और विभिन्न विचार धाराओं के योग से विकसित मानते हैं। जातियों में देव, गंधर्व, असुर का उल्लेख हुआ है और विचारधाराओं में आनन्दवादी तथा विवेकवादी दुःखवादी का। उत्कृष्ट युग में विकासशील सांस्कृतिक चेतना को एक व्यवस्थित और निश्चित स्वरूप मिला और सम्पूर्ण भारत में उसका प्रसार हुआ। अपने ऐतिहासिक नाटकों, कविताओं, कहानियों और उपन्यास में हिंदू प्रशासन काल की प्रधानता देकर प्रसाद ने भारतीय सांस्कृतिक चेतना का ही नहीं, उसके बाह्य परिवेश का भी उज्ज्वल चित्र खींचा है। इस काल में शक, हूण आदि जातियों का भारत में प्रवेश हुआ, पर उनकी संस्कृति भारतीय संस्कृति में अंतर्लीन हो गई। मध्यकाल में मुस्लिम संस्कृति के प्रभाव से भारतीय संस्कृति में कुछ परिवर्तन हो गया। लेकिन शासकों की उस संस्कृति की अलग स्वतंत्र सत्ता भी बनी रही। शासकों की संस्कृति होने के कारण उस का जितना प्रभाव और प्रसार उत्तर भारत में हुआ उतना हिंदू राजाओं के सरक्षण में होने के कारण दक्षिण भारत में सम्भव नहीं हो सका। विदेशी प्रभाव की बात छोड़ दें, स्वयं मध्यकालीन भारतीय संस्कृति रुढ़ व्यवस्थागत होकर ह्रासो-मुख हो गई। प्रसाद की कुछ कहानियों और कविताओं में विदेशी सांस्कृतिक प्रभाव, संघर्ष और रुढ़िवादिता की झलक मिलती हैं। नवीन चेतना के उभार के साथ सांस्कृतिक उत्थान परिलक्षित न होने के कारण प्रसाद इस काल की ओर अधिक आकृष्ट नहीं हुए। ऐश्वर्य वैभव और भोग विलास में डूबा हुआ यह समय सांस्कृतिक विकास के लिए अनुकूल नहीं था। शक्ति की उपासना, (सूय, प्रवृत्ति और आदि शक्ति की), धार्मिक-आध्यात्मिक दृष्टि और निष्काम कर्मयोग एवं कर्तव्य भावना की उपेक्षा करके भारतीय जीवन भौतिक सुख के अन्वेषण में ललच हुआ जिससे मानसिक और लौकिक दोनों धरातलों पर सांस्कृतिक चेतना नाम मात्र के लिए अवशिष्ट रह गई। सुख के प्रतीकवाद की उपासना करने वाली मुस्लिम संस्कृति ने सांस्कृतिक दिसा परिवर्तन और पतन को बढ़ावा दिया। इस

सदम म 'स्वयं के खण्डहर में' वहानी और 'प्रलय की छाया' कविता द्रष्टव्य हैं। मध्यकालीन रूढ़ मानसिकता म राजपूतो, मराठो और सिक्का ने नवीन चेतना भरने का प्रयत्न किया जिसे प्रसाद ने राष्ट्रीय और मानवीय परिप्रेक्ष्य म प्रस्तुत किया। लेकिन वैयक्तिक वीरता और धर्म के स्थान पर मजहबों प्रेरणा से परिचालित कर्म सच्ची सांस्कृतिक स्फूर्ति और चेतना पैदा नहीं कर सका। आधुनिक काल में आकर विदेशी यूरोपीय प्रभाव ने जहाँ भारतीय जीवन पद्धति और सभ्यता को एक हृदय तक अभासी कर दिया वहाँ पाश्चात्य चिंतन के सम्पर्क और प्रभाव ने मध्यकालीन रूढ़ मानसिकता को दूर करके सांस्कृतिक नवजागरण का अवसर प्रदान किया। प्रसाद ने पाश्चात्य चेतना को आत्मसात करके प्राचीन भारतीय संस्कृति का नया आख्यान किया और आधुनिक जीवन में नई चेतना को उदभूत करने का प्रयत्न किया। इस शताब्दी के विवेकानंद, रवींद्र, अरविंद, आदि सभी मनीषियों ने अपने अपने ढंग से भारतीय संस्कृति की नयी व्याख्या करते हुए भारतीय जीवन में उससे प्रसार की स्थापना की। आधुनिक नवजागरण ने भारतीय संस्कृति के लौकिक और आध्यात्मिक दोनों पहलुओं म समान रूप से नई चेतना का उभेय किया। राजनीतिक, सामाजिक, और पारिवारिक जीवन म स्वच्छंदता, उदारता, मानवीय संवेदना, उन्मुक्त प्रेम आदि भावनाओं को जन्म दिया। मानसिक स्तर पर आध्यात्मिक भावना में अधविश्वास, भूढ़, स्वकारो साम्प्रदायिक विचारों और मजहबों व्यवस्थाओं से मुक्त होकर अंतर्मुखी साधना, अनुभूति और सचेतनता की ओर उन्मुख हुई। प्रसाद साहित्य में सांस्कृतिक चेतना की दोनों दिशाओं का निरूपण किया गया है। लेकिन भारतीय सांस्कृतिक साधना के अंतिम लक्ष्य को देखते हुए प्रसाद ने सांस्कृतिक चेतना के आध्यात्मिक रूप पर ज्यादा बल दिया है। इस शताब्दी में सांस्कृतिक नवजागरण के साथ साथ, विशेषतः परवर्ती काल में, आर्थिक भौतिक दृष्टि और मूल्य भी भारतीय जन-जीवन में जमते गये और आज भी वे नम सश्रिय नहीं हैं। तकनीकी उन्नति, औद्योगिकरण और महानगरीय परिवेश में वे अधिक पनप रहे हैं और धीरे-धीरे ग्रामीण जीवन म भी प्रविष्ट हो रहे हैं। सांस्कृतिक विकास में बाधक इन तत्वों की ओर भी प्रसाद का ध्यान गया है। वे भौतिक और आध्यात्मिक मूल्यों में सन्तुलन के साथ सांस्कृतिक चेतना के विकास में मानव जीवन की पूर्णता देखते हैं। बौद्धिक, ऐतिहासिक और आधुनिक सभी प्रकार के जीवन परिवेशों में वर्तमान सदम को ध्यान में रखकर उन्होंने भारतीय संस्कृति का आख्यान किया है।

### प्रसाद की सांस्कृतिक चेतना प्रेरणास्रोत और पुच्छभूमि

छायावादी कवियों के, विशेषतः प्रसाद के, भारतीय संस्कृति की ओर उन्मुखता के अनेक कारण हैं। वे भारत की सांस्कृतिक नगरी काशी के रहनेवाले थे जिसकी दीर्घकालीन धार्मिक, आध्यात्मिक और सांस्कृतिक परम्पराओं ने उनके व्यक्तित्व को क्लासिकल रूप में ढाला। धार्मिक और परम्परागत स्वकारों के अनुरागी वैश्य परिवार की जन्मजात भावनाओं ने परिवेशजन्य सांस्कृतिक प्रेम को पुष्ट किया। उस समय की अंग्रेजी शिक्षा के स्थान पर भारतीय धर्म, दर्शन, इतिहास और संस्कृति के गहन अध्ययन और चिंतन के कारण वे भारत की सांस्कृतिक आत्मा को पहचानने में सफल हुए। उनके भावनाशील कवि हृदय में उस चेतना को उज्ज्वल रूप प्रदान किया। उनकी दृष्टि में सौंदर्य चेतना का उज्ज्वल वरदान है। तो उस चेतना और उसकी रूपात्मक अभिव्यजना की आभा सांस्कृतिक है। प्रसाद साहित्य की आंतरिक चेतना और बाह्य रूप-परिवेश दोनों म भारतीय संस्कृति की प्राण प्रतिष्ठा हुई है। उनके साहित्य के दार्शनिक मनोवैज्ञानिक, मानवीय, सामाजिक, पारिवारिक, राष्ट्रीय अनेकानेक पहलुओं की चर्चा की जाती है, कुछ आलोचकों की दृष्टि में वे मूलतः आध्यात्मिक दार्शनिक कवि हैं लेकिन वास्तव में वे भारतीय

संस्कृति के आख्याता हैं। शेष समस्त पक्ष सांस्कृतिक चेतना की अभिव्यक्ति के साधन हैं या सहयोगी हैं। प्राचीन ऐतिहासिक परम्परा के प्रति उम्रसता के कारण ही हम उनको भारतीय संस्कृति के गायक नहीं कह रहे हैं। आधुनिक जीवन के निरूपण में भी उनकी दृष्टि सांस्कृतिक विकास पर केन्द्रित है। प्राचीन और नवीन दोनों सन्दर्भों में प्रसाद ने परम्परागत भारतीय संस्कृति को उसी रूप में ग्रहण न करके उसकी विकासशील व्याख्या की है।

प्रसाद का युग सांस्कृतिक नवजागरण के लिए अनुकूल था। भारतीय जीवन और विचारधारा परम्परावादी, सुधारवादी और पुनरुत्थानवादी प्रवृत्तियों को पारकर नई दृष्टि और चेतना का अन्वेषण कर रही थी। राष्ट्रीय जागरण का प्रभाव केवल राजनीतिक क्षेत्र तक सीमित न होकर सामाजिक, पारिवारिक और मानवीय सभी क्षेत्रों पर व्याप्त था। उस नवजागरण में आधुनिक जीवन सन्दर्भों के अनुरूप नये जीवन-मूल्यों का अन्वेषण हो रहा था। इस बाय में राजनीतिक उदारतावाद और दार्शनिक मानवतावाद ने पृष्ठ-भूमि प्रदान की। विज्ञान और मनोविज्ञान ने यद्यपि प्रत्यक्ष रूप से भौतिक दृष्टि को प्रोत्साहित किया, उनके द्वारा मानव जीवन के अन्तर्दर्शन की जिज्ञासा भी पदा हुई। उपनिषदों और बौद्ध दर्शन ने साव-भौमिक, आध्यात्मिक एवं मानवीय आधार भूमि दी। स्वच्छन्दतावाद ने साहित्य के क्षेत्र में नवीन चिंतन के द्वार खोल दिये। इन सब के योग में छायावादी सांस्कृतिक दृष्टि का विकास हुआ। छायावाद की मुख्य प्रेरणा धार्मिक न होकर मानवीय और सांस्कृतिक है। उसे हम बीसवीं शताब्दी की वैज्ञानिक और भौतिक प्रगति की प्रतिक्रिया भी कह सकते हैं।<sup>14</sup> छायावादी युग के साहित्यकारों में प्रसाद ने आधुनिक भौतिक सम्भ्यता के परिवेश में सांस्कृतिक मूल्यों के महत्व पर सर्वाधिक विचार किया।

## ऐतिहासिक परिवेश और नया सांस्कृतिक आख्यान

‘प्रलय’ ‘चित्र मन्दिर’ आदि प्रागैतिहासिक कहानियों में जल-प्रलय और उसके बाद जीवन में भूख एवं काम सम्बन्धी आवश्यकताओं की पूर्ति से धीरे-धीरे सम्भ्यता और संस्कृति के विकास की जोर सकेत मिलता है। ‘कामायनी’ में मनु की कहानी को भी आदि मानव की गाथा कह सकते हैं। गुफा निवास, आखेट, चर्मवस्त्र धारण, नर-नारी साहचर्य, पशुपालन, कृषि, वस्त्र आविष्कार आदि सम्भ्यता के विविध चरणों के बाद बुद्धि की सहायता से सामाजिक व्यवस्था, भौतिक वैज्ञानिक उन्नति की स्थितियों को दिखाकर प्रसाद ने मनु के जीवन की कहानी को आध्यात्मिक-सांस्कृतिक आत्म-प्रसार पर समाप्त किया है। भारतीय जीवन में संस्कृति के विकास की पहली अवस्था वेदकालीन परिवेश में दिखाई देती है जिसकी प्रतिनिधि रचनाएँ ‘वृक्षालय’ और ‘कामायनी’ हैं। उनमें वैदिक संस्कारों पर उतना बल नहीं दिया गया है, जितना प्राकृतिक रहस्यवाद, आध्यात्मिक चेतना, आत्म-प्रसार, मानवीय संवेदना, सावभौमिक समता आदि पर। स्पष्ट ही प्रसाद आय समाज आदि की तरह वैदिक संस्कारों का पुनरुत्थान नहीं चाहते, बल्कि आधुनिक सन्दर्भ में सावभौमिक वैदिक आत्मा (स्फिरिट) के आधार पर मनुष्य की अंतर्मुखी चेतना का प्रसार और सांस्कृतिक उन्नयन, उनकी साहित्य साधना का लक्ष्य है। वेदों की प्रवृत्तिमूलक विचारधारा, शैवागमों के समरसता एवं आनन्दवाद के सिद्धांत तथा आध्यात्मिक साधनों में यज्ञ (आस्था, विश्वास और भावना) के महत्व का प्रतिपादन आदि जीवन में आत्मिक घरतल पर पहुँचकर भारतीय जीवन दृष्टि के अनुरूप सांस्कृतिक उन्नयन में सहायक हैं। आधुनिक बुद्धिवादी युग भौतिक सम्भ्यता के परिवेश में लौकिक संस्कृति तब अपनी दृष्टि को सीमित रखती है तो प्रसाद भारतीय परम्परा के अनुरूप उसे मानसिक-आत्मिक संस्कारिता के स्तर पर ले जाना चाहते हैं।



पुराणों में वैदिक सस्कृति का भाव्य बिया गया है। स्थूल दृष्टि को अपना कर आम जनता में धार्मिक सांस्कृतिक संस्कारों का विकास करना उनका लक्ष्य है। पौराणिक मूल बचाएँ मिथकीय और प्रतीकात्मक है। उस रूप में ग्रहण करने और समझने पर ही उनके द्वारा जीवन का विकास-क्रम और मनुष्य की मानवीय सांस्कृतिक चेतना बोधगम्य होती है। वाल्मीकि रामायण में अवश्य ही आध्यात्मिक वैदिक सस्कृति के पूरक रूप में सामाजिक और पारिवारिक जीवन में भारतीय सस्कृति का आदर्श रूप प्रस्तुत किया गया है। लेकिन मध्यकालीन मानसिकता ने पौराणिक चेतना को केवल स्थूल रूप में लिया है। इस परम्परा के कारण प्रसाद ने अपनी रचना में पौराणिक कथाओं की प्रायः उपेक्षा की है। उनकी कुछ आरम्भिक रचनाएँ ही पौराणिक आधार पर हैं। 'जनमेजय का नागयज्ञ' की मूल कथा पौराणिक होने पर भी उसे दो भिन्न जातियों के सांस्कृतिक संघर्ष के रूप में चित्रित किया गया है। छायामावादीकाल में ही पौराणिक कहानियों को नवीन सांस्कृतिक सन्दर्भ में प्रतीकात्मक रूप दिया गया है।

प्रसाद की कई रचनाएँ आज भारतीय इतिहास से सम्बन्धित हैं। ऐतिहासिक परिवेश में छोड़ने बीरता, साहस और प्रेम का ताना बाना बुतकर 'रोमांसों' की सृष्टि नहीं की। न उनकी रचना का लक्ष्य वर्तमान जीवन संघर्षों से भागकर प्रतिनिध्यावादी या पलायनवादी रूप में अतीत के आकर्षक और मोहभंग कल्पनालोको में (यूटोपिया) पहुँचाना है। प्रसाद के ऐतिहासिक नायक व्यक्तिगत प्रेम में असफल होकर भी नियतिवाद का सहारा लेकर जीवन में कम के पथ पर अग्रसर होते हैं। यह नियतिवाद उनको निष्काम काम की प्रेरणा देता है। सुख दुखों में विचलित न होकर कर्मयोग द्वारा मानसिक समतुल्य भारतीय लौकिक सस्कृति की विशेषता है। प्रसाद की ऐतिहासिक रचनाएँ भारत का सांस्कृतिक इतिहास प्रस्तुत करती हैं। इतिहास के प्रति उनका दृष्टिकोण तात्त्विक और अत्यन्त स्वस्थ है। "वे इतिहास की सूखी रूपरेखा पर तत्कालीन व्यापक पद्धति, उन्नति या अवनति के कारणों और रहस्यों का रण चढ़ा देते हैं। व्यक्तियों और समूहों की वृत्तियों का ही नहीं उन विचारधाराओं का भी उल्लेख करते हैं जिनका सामाजिक जीवन के निर्माण में हाथ रहा है। इस तरह जीवन की अन्तःप्रेरणा दर्शन को और वहि विकास इतिहास को मानकर वे दोनों का घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित कर देते हैं।" भारत के गरिमामय सांस्कृतिक इतिहास के प्रति प्रसाद की श्रद्धा और अनुराग को अस्वीकार नहीं कर सकते। लेकिन ऐतिहासिक परिवेश की रहस्यमयता और रसात्मकता पर ही उनकी दृष्टि नहीं है। उनकी ऐतिहासिक चेतना संशक्त और चेतन है जो नायक-नायिका परिकल्पना में सांस्कृतिक उदात्तता के रूप में प्रकट हुई है। आधुनिक सन्दर्भ में उनकी ऐतिहासिक चेतना ने राष्ट्रीय भावना और नव जागरण का रूप ग्रहण किया है। जो राजनीतिक न होकर देश की मिट्टी और प्रकृति के प्रति प्रेम है। यहाँ तक कि विदेशी कानॉनिया आदि भी उसकी राष्ट्रीय-सांस्कृतिक गुण-नाथा गाते हैं—'अरुण यह मधुमय देश हमारा।' यह सांस्कृतिक चेतना भारत के इतिहास में हिंदू प्रशासन काल की है। प्रसाद ने परवर्ती मध्यकालीन सांस्कृतिक चेतना को मुस्लिम प्रशासन में प्रायः भोग विलास के कारण ह्रासो-युक्त माना है। वही वही स्वच्छंद प्रेम (नूरी, दासी आदि कहानियाँ) और हिंदू नव जागरण (शेर सिंह का सत्य समर्पण, पेशाला की प्रतिध्वनि आदि कविताएँ) की ओर भी संकेत मिलता है। आधुनिक दृष्टि से मध्यकालीन विलासिता के विरोध को प्रसाद की हिंदू सांप्रदायिकता समझनी नहीं चाहिये। उनकी सांस्कृतिक भावना स्वच्छंद और मजहबी सांप्रदायिक संकीर्णता से मुक्त भारतीय आत्मा की प्रतिबिम्बित करने वाली है।

## आधुनिक जीवन सन्दर्भ और सांस्कृतिक चेतना

प्रसाद-साहित्य में जीवन के पारिवारिक सामाजिक पहलुओं का निरूपण प्रधानतः आधुनिक भारतीय जीवन के सन्दर्भ में हुआ है। वैदिक ऐतिहासिक प्राचीन भारतीय जीवन की अभिव्यक्ति में केवल पारिवारिक सामाजिक चेतना की व्यञ्जना करते हुए मानसिक या आध्यात्मिक सांस्कृतिक चेतना के विकास के साथ उसका सम्बन्ध जोड़ा गया है। बहुमुखी जीवन के सत्कारों और सम्बन्धों को तथा पाश्चात्य सभ्यता एवं चिंतन के कारण उनमें परिवर्तन को आधुनिक जीवन की गति विधि से सत्य रचनाओं में रूप मिला है। विधाओं की दृष्टि से काव्य-नाटकों में पारिवारिक, सामाजिक और सांस्कृतिक चेतना और तात्त्विक चिंतन की प्रधानता है जबकि उपन्यास कहानियों में रूढ़ परम्परा और नवीन चेतना का संघर्ष दिखाते हुए आधुनिक सन्दर्भ में आदर्श पारिवारिक और सामाजिक व्यवस्था की ओर संकेत करते हुए नई सांस्कृतिक चेतना के विकास की आधारभूमि प्रस्तुत की गई हैं। पारिवारिक सामाजिक जीवन में सांस्कृतिक सत्कारिता का लौकिक रूप व्यक्त होता है जिसे आधार बनाकर मनुष्य भावात्मक और आध्यात्मिक साधना के द्वारा उदात्त तथा व्यापक सांस्कृतिक धरातल पर पहुँचता है।

रूढ़ भारतीय पारिवारिक व्यवस्था में प्रेम के स्वच्छंद प्रसार के लिये स्थान नहीं रह गया है। पति पत्नी सम्बन्ध ही नहीं अन्य पारिवारिक सम्बन्ध भी बिगड़ गए हैं जिनके प्रति 'काल' में विद्रोह हुआ है। सभ्य समाज से दूर रहने वाले कजरी, इरानियों और बजारों के उ मुक्त जीवन में प्रेम के प्रसार का चित्रण कहानियों में है। पारिवारिक जीवन और उसमें तेजस्विता नारी की भूमिका का चित्र 'तितली' उपन्यास प्रस्तुत करता है। नर नारी सम्बन्ध में प्रसाद ने पाश्चात्य व्यक्तिवादी दृष्टि का विरोध करते भारतीय दम्पति भाव को ही स्वीकार किया है। लेकिन वैवाहिक व्यवस्था की अपेक्षा प्रेम के आधार पर दोनों के सहभाव को अधिक महत्व दिया गया है।

मध्यकालीन दृष्टि, मानसिकता और सत्कारों के कारण आधुनिक भारतीय सामाजिक जीवन अस्त-व्यस्त और विकृत हो गया है। उसमें मानवीय संवेदना के लिये स्थान नहीं रह गया। पाश्चात्य व्यक्तिवादिता ने उसे और एक धक्का दिया है। सामाजिक विकृति 'काल' में प्रस्तुत है तो 'कामायनी' के दृढ़ और संघर्षपूर्ण में सामाजिक विपत्तियों के कारणों पर विचार करते हुए समस्याओं की आवश्यकता का प्रतिपादन किया गया है। लौकिक स्तर पर बौद्धधर्म का आधार लेकर करुणा, विश्व मानव प्रेम और मानवता के द्वारा सामाजिक जीवन की विपत्तियों को दूर करने का प्रयत्न किया गया है। साधु समाजियों की कहानियों में, बौद्ध धर्म और दर्शन से सम्बंधित नाटकीय प्रसंगों एवं कहानियों में यह बात देखने को मिलती है। यह सही है कि आर्थिक मात्रवादी दृष्टि से यह सामाजिक समस्याओं का समाधान नहीं है। प्रसाद की भारतीय दृष्टि उसे स्वीकारने के लिये तैयार नहीं है। इस सन्दर्भ में यह भी ध्यातव्य है कि प्रसाद ने नारी को चेतनामयी कहते हुए भी उसे करुणामयी और सेवामयी रूप में चित्रित किया है और उसके द्वारा सामाजिक जीवन की समस्या का समाधान किया है—'आसू के भीगे अचल पर मन का सब कुछ रखना होगा।' प्रसाद की नारी घर से बाहर निकलती है, पर सहयोगिनी के रूप में उसकी सामाजिक भूमिका स्पष्ट नहीं है। सामाजिक जीवन संघर्ष के आर्थिक आधार पर ध्यान न देकर उठोने पाश्चात्य व्यक्तिवादी चेतना को अपनाकर भारतीय आध्यात्मिक दृष्टि से उसे मिलते हुए व्यक्ति और समाज में समस्या स्थापित करने का प्रयत्न किया है—'चेतना समुद्र में जीवन लहरो सा बिखर पड़ा है, कुछ छाप व्यक्तिगत अपना निमित्त आकार खड़ा है।' 'सब में घुल मिलकर रसमय रहता है, यह भाव घर में है।' ६

प्रसाद की दृष्टि सामाजिक चेतना से, पारिवारिक सम्बन्धों से भी अधिक स्वच्छन्द प्रेम भावना पर केन्द्रित है। भारतीय सांस्कृतिक भावना में बहिर्मुखी जीवन की अपेक्षा मातृसत्त्व चेतना पर अधिक बल है। इसी दृष्टि से प्रसाद-साहित्य का अनुशीलन होना चाहिये। प्रसाद ने आधुनिक सदमों को भुलाकर भौतिक जीवन की उपेक्षा की हो, ऐसी बात नहीं है। उनका कहना है कि "तप नहीं केवल जीवन सत्य" है<sup>१०</sup> और "तू भानशील कर कम अभय"।<sup>११</sup> "यह प्रकृति परम रमणीय अखिल ऐश्वर्य भरी शोधक विहीन, तुम उसका पटल खोलने में पग्वर बसकर बन कर्मलीन।"<sup>१२</sup> लेकिन श्रद्धाहीन तामसी और राजसी कम से मनुष्य का पल्याण नहीं हो सकती। "बुद्धिवाद के विवास में, अधिक सुख की खोज में, दुःख मिलना स्वाभाविक है।"<sup>१३</sup> प्रसाद का आधुनिक बोध भारतीय सांस्कृतिक साधना में निष्काम या श्रद्धामय कमयोग तक सीमित है। उससे आगे भौतिक सामाजिक सस्कारिता को वे स्वीकार नहीं करते। वह भौतिक सम्प्रता मात्र है।

### भारतीय संस्कृति का नया आख्यान प्रसाद का वैशिष्ट्य

सामान्य दृष्टि से देखने पर प्रसाद साहित्य की पृष्ठभूमि ऐतिहासिक या आधुनिक प्रतीत होती है। उस पृष्ठभूमि पर चित्रित जीवन की गति-विधि की गहराई में जाने पर स्पष्ट पता चलता है कि प्रसाद वस्तु और उसके बाह्यी स्वरूप को साधन मान कर व्यक्तिवादी और आत्मवादी दृष्टि से सांस्कृतिक चेतना और उसके विकास को अभिव्यक्त करना चाहते हैं। जीवन बदलता जाता है। उसकी पहले की स्थिति, इतिहास की ओर जाने से ही कोई साहित्यकार परम्परावादी नहीं हो जाता। आधुनिक सदमों को समझने के लिए इतिहास का आकलन आवश्यक है। "है परंपरा लग रही यहा, ठहरा जिसमें जितना बल है"<sup>१४</sup> कहते हुए अपने पाशों के कठ जीवन के द्वारा कमय जीवन का संदेश देनेवाला साहित्यकार कल्पना लोका में विहार करनेवाला नहीं हो सकता। कम के द्वारा भौतिक मानव-जीवन का, उसकी सम्प्रता का विकास होता है। साथ ही भौतिक परिवेश के अनुरूप मानसिक संस्कारिता या सांस्कृतिक चेतना का विकास होना जाता है। इस सत्य को पहचानते हुए प्रसाद ने अपनी रचना में सम्प्रता और संस्कृति के विकास की कहानी प्रस्तुत की। प्रसाद की सांस्कृतिक अवधारणा केवल प्राचीन भारतीय संस्कृति पर आधारित नहीं है और न आधुनिक जीवन में उसका अप्रह्व करनेवाली पुनरुत्थानवादी है।

प्रसाद ने जीवन के बाह्य परिवेश और आन्तरिक चेतना का, सम्प्रता और संस्कृति का स्पष्ट अंतर किया है। सम्प्रता का लक्ष्य भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति है। प्रागैतिहासिकाल में भूख और काम की आवश्यकताओं से आरम्भ होकर (चित्र मन्दिर) कालक्रम में वे आवश्यकताएँ बढ़ती गईं। उनके कारण जीवन में सघर्ष बढ़ता गया और बार-बार प्राकृतिक प्रकोप और प्रलय हुए। मनुष्य की महत्वाकांक्षा की कोई सीमा नहीं रह गई। "अब तो भाव और भाषा में कृत्रिमता आ चली।"<sup>१५</sup> इसलिए कवि कहते हैं कि "लोट चला उस नैसर्गिक जीवन की ओर, क्यों कृत्रिमता के पीछे दौड़ लगा रहे हो।"<sup>१६</sup> सम्प्रता के कृत्रिम वातावरण में सांस्कृतिक चेतना के विकास की बहुत कम गुंजाइश है।

आधुनिक सम्प्रता के आडम्बरों के वातावरण में सच्ची सांस्कृतिक चेतना के ने प्रकृति की ओर पुनः प्रस्थान और प्राकृतिक नैसर्गिक जीवन का आवाहन। रोमांटिक स्वच्छन्दतावाद से ही सकती है, लेकिन प्रसाद ने उमने अनुरूप ग्रहण किया। स्वच्छन्दतावाद ने मानव ज और आधुनिककालीन औद्योगिक परिस्थितियों तथा

के लिये प्रसाद मूल प्रेरणा परिधि में, सम्प्रता के

विषय विद्रोह करने मानव मन और जीवन के उन्मुक्त प्रसार के लिए आवश्यक अनुकूल चेतना भूमि दी। प्राकृतिक साहचर्य ने भाव-विचारों का नैसर्गिक विकास करते हुए सांस्कृतिक विकास का मार्ग सुलभ कर दिया। प्रसाद ने "ले चल बहान भुलावा देवर, मेरे नाचिव। धीरे धीरे" कहकर प्रकृति की ऐकान्तिक गार में पहुँचने की रोमांटिक भावना व्यक्त की तो सामाजिक और आध्यात्मिक जीवन के संधिस्थल आश्रमों एवं आश्रम जीवन तथा आध्यात्मिक साधन के वेद तपोवनो की भी बारबार चर्चा की। यही भारतीय सस्कृति पनप कर लौकिक पारिवारिक और सामाजिक जीवन की ओर प्रसरित हुई। व्यावहारिक धरातल पर उसने जीवन को घमघम और ससृजत बनाया। 'कामना' नाटक में प्रसाद ने सांस्कृतिक विकास में प्रकृति की सच्ची भूमिका को स्पष्ट शब्दों में व्यक्त किया है। वह भोग विलास और प्राकृतिक पदार्थों के रूप में ऐश्वर्य की प्राप्ति का साधन नहीं है—“उदार प्रकृति बल, सौंदर्य और स्फूर्ति के फुहारे छोड़ रही है।”<sup>१०</sup>

प्रसाद ने आधुनिक भारतीय जीवन के सद्भम में परंपरागत भारतीय सस्कृति का जो नया आन्वयन किया, वह सन्तुलित और बालोचित है। उसमें परम्परा और नवीनता का सामंजस्य स्थापित हुआ है। एक ओर प्राचीन ऋषिवादिता का विरोध है तो दूसरी ओर नवीन विश्व खलता का भी समर्थन नहीं है। मध्ययुग और आधुनिक काल में विदेशी और पाश्चात्य सभ्यता तथा सस्कृति का जो गहरा अवाधनीय प्रभाव भारतीय सस्कृति पर पड़ा है, प्रसाद ने उसे नकारा है। यह प्रभाव भारतीय सस्कृति को भोग विलास और भौतिकता की ओर ले जाने वाला है।<sup>११</sup> “सोने के लिये सब पागल हैं। अकारण कोई बैठने नहीं देता। जीवन के समस्त प्रश्नों के मूल में अर्थ का प्राधान्य है।”<sup>१२</sup> आजकल सांस्कृतिक विकास के लिये जो घातक तत्व भारतीय जीवन में प्रविष्ट हुए हैं, वे इस प्रकार हैं—१ अतिवादी व्यक्ति स्वातन्त्र्य को सामाजिक जीवन में समरसता को समाप्त कर देता है। व्यक्तिवादी होकर वैयक्तिक चेतना, साधना और मूल्यों पर बल देते हुए भी उन्होंने व्यक्तिवादी विश्व खलता को अस्वीकार किया है। २ भारतीय दम्पति-भाव को ही आदर्श मानकर पाश्चात्य प्रभाव से विकसित नारी जीवन में वैयक्तिक विश्व खलता और स्वतन्त्रता की भावना का विरोध किया है। ३ सस्कृति मन को संतन और स्पन्दनशील बनाती है। भोग विलास मन को दुबल करता है। ऐश्वर्य के वातावरण में प्रेम के नाम पर व्यक्ति का ही नहीं, जाति का भी पतन होता है। प्रसाद ने प्राचीन भारतीय जीवन और सस्कृति में, मध्यकालीन ह्रासोन्मुख जीवन और मुस्लिम सस्कृति में तथा आधुनिक जीवन में काम संभव धर्म की विकृति के दुष्परिणामों को (कामायनी, स्वर्ग के खण्डहर में और कबाल) दिखाते हुए भोग विलास को सांस्कृतिक विकास में सबसे अधिक बाधक तत्व माना है। ४ जैसा कि ऊपर कहा गया है प्रसाद ने आधुनिक भौतिक विकास, अथ-प्रधान व्यवस्था और व्यापारी दृष्टि के कारण आधुनिक जीवन को दुःखमय माना है। 'कामना' का प्रतिपाद्य भौतिक सभ्यता बनाम सस्कृति का द्वन्द्व है। कामायनी में बुद्धिवाद और वैज्ञानिक उन्नति का विनाशकारी रूप दिखाकर भौतिक सभ्यता और सांस्कृतिक चेतना में सन्तुलन पर बल दिया गया है।

'कामना' 'कामायनी' आदि कुछ रचनाओं में प्रसाद का रचनात्मक स्वर दार्शनिक या आध्यात्मिक हो सकता है, लेकिन उनके समस्त साहित्य का परिवेश और लक्ष्य प्रधानतः सांस्कृतिक है। उक्त दोनों कृतियाँ में जीवन-दर्शन और चिन्तन के द्वारा वैचारिक धरातल पर सस्कृति के स्वरूप और महत्व का प्रतिपादन किया गया है तो अन्य रचनाओं में उसके आधारभूत तत्वों और पहलुओं की अभिव्यक्ति हुई है। ऐतिहासिक दृष्टि को अपनाकर सस्कृति की विशिष्ट भारतीय धारा का आधुनिक सद्भम में नया आन्वयन प्रसाद साहित्य की सबसे बड़ी उपलब्धि है। उसके मुख्य बिंदु इस प्रकार हैं—(१) भारतीय सस्कृति



अहं का इदं के साथ समन्वय हो जाता है जिससे प्रसाद रहस्यवाद कहते हैं। व्यक्तिवादी और आत्मवादी प्रसाद की दृष्टि में व्यक्ति-मन ही सांस्कृतिक विकास का केन्द्र है। व्यक्तिवाद प्रौढ, सतुलित और समग्र विवास, सांस्कृतिक विकास का—पूर्ण पुरुष होने का—द्योतक है। आत्मवादी दृष्टि में व्यक्ति मन पदार्थ या परिस्थिति को अनीष्ट रूप में ढालकर गतिशील और विकासशील होता है। मन की चेतना जीवन की नियामिका शक्ति है। उसके जाग्रत होने में मनुष्य के सांस्कृतिक और आध्यात्मिक विकास का रहस्य छिपा है। प्रसाद के अनुसार यह श्रद्धा अर्थात् आस्था, विश्वास और भावना के द्वारा ही सम्भव है।

प्राचीन भारतीय परम्परा के प्रति अनुराग रखते हुए भी प्रसाद रूढ परम्परावादी या पुनरुत्थानवादी नहीं हैं। भारतीय सस्कृति के सम्बन्ध में उनका दृष्टिकोण ऐतिहासिक और विकासवादी है। उन्होंने ऐतिहासिक दृष्टि से भारतीय सस्कृति के विकास को दिखाया है। उनके उत्थान और पतन की कहानी प्रस्तुत की है। भारतीय सांस्कृतिक परम्परा को उन्होंने नये भावबोध के साथ आधुनिक सद्मम ग्रहण किया है। अपने आधुनिक परिवेश और उसमें व्याप्त उदारवादी, व्यक्तिवादी, स्वच्छन्दतावादी, मानवतावादी और आत्मवादी विचारा से प्रभावित होकर उन्होंने भारतीय सस्कृति को नये रूप में देखा, परखा और उसमें नये विकास की प्रेरणा दी।

प्रसाद की सांस्कृतिक चेतना के दो धरातल दिखाई देते हैं। एक लौकिक धरातल है जिसमें व्यक्ति मन और जीवन की संस्कारिता पर बल दिया गया है। दूसरा आध्यात्मिक धरातल है। मन और जीवन के सुसंयुक्त होने के बाद मनुष्य अन्तर्मुखी साधना के द्वारा आध्यात्मिक भाव भूमि पर पहुँचता है और उसकी सांस्कृतिक चेतना उदात्त रूप धारण करती है। प्रसाद की दृष्टि में सांस्कृतिक विकास का चरम रूप आध्यात्मिक है।

### सदम संकेत

- १ जयशंकर प्रसाद कामायनी-श्रद्धा संग पृ० ५२, सं० २०००।
- २ वही पृ० ५०।
- ३ जयशंकर प्रसाद काव्य और कला तथा अन्य निबंध पृ० ५०, सं० २०१९।
- ४ जयशंकर प्रसाद कामायनी—लज्जा संग पृ० ८३।
- ५ नन्ददुलारे वाजपेयी आधुनिक साहित्य पृ० ३१९, सं० २०१३।
- ६ नन्ददुलारे वाजपेयी प्रसाद के 'काव्य और कला तथा अन्य निबंध का प्राक्कथन, पृ० ५।
- ७ जयशंकर प्रसाद चन्द्रगुप्त पृ० ४७, सं० २००२।
- ८ जयशंकर प्रसाद कामायनी—लज्जा संग, पृ० ८७।
- ९ वही, आनन्दसंग, पृ० २२९।
- १० वही, श्रद्धासंग, पृ० ५०।
- ११ वही, दर्शन संग, पृ० ११५।
- १२ वही इडा संग, पृ० १४२।
- १३ वही, आमुख, पृ० ७।
- १४ वही, काम संग, पृ० ६४।
- १५ जयशंकर प्रसाद, कामना पृ० ५४, सं० २००१।
- १६ वही, पृ० ६८।

के धार्मिक आधार को तात्त्विक रूप देते हुए रूढ़ व्यवस्थाओं और बाह्य संस्कारों का विरोध किया गया है। हिंदू, बौद्ध, मुस्लिम, सिक्ख, ईसाई सभी धर्मों के गुण दोषों की आलोचना के साथ सच्ची मानवीय धार्मिक चेतना को उद्बुद्ध करने का प्रयत्न किया गया। धार्मिक चेतना का एक पहलू मानवीय है तो दूसरा आध्यात्मिक दार्शनिक है। आधुनिक वैज्ञानिक युग के तत्वावेक्षण के अनुरूप प्रसाद ने धार्मिक भावना में मानसिक चेतना और उत्थान का आग्रह किया है। (२) भारतीय सत्त्वति में प्रकृति प्रेम, सौंदर्य प्रेम और देश प्रेम की आधुनिक राष्ट्रीय भावना और आन्दोलन के सदन में राष्ट्रीय सांस्कृतिक नवजागरण का रूप दिया गया है। प्राकृतिक और मानवीय सौंदर्य भावना उदात्त तथा उन्मुक्त रूप में प्रस्तुत हुई। (३) आधुनिक चेतना के प्रभाव के कारण पारिवारिक और सामाजिक सम्बन्धों में परम्परागत व्यवस्था के स्थान पर उन्मुक्त प्रेम, सात्विक स्नेह और मानवीय संवेदना का आग्रह किया गया है। (४) प्रसाद की दार्शनिक विचारधारा के तीन प्रधान बिंदु नियतिवाद, समरसता और आनन्दवाद यद्यपि मूल रूप में भारतीय दार्शनिक चिंतन से लिये गये हैं, उनकी नवीन व्याख्या भारतीय सत्त्वति की नवजीवन प्रदान करने वाली है। नियति मानव जीवन की नियामिका शक्ति है। वह भारतीय निष्काम कर्म या कर्मयोग का पोषक सिद्धांत है। नियति को अपनाकर मनुष्य व्यक्तिगत जीवन में बन्धन होकर आगे बढ़ता ही है, राष्ट्रीय और मानवीय जीवन के विकास में भी वह क्रियाशील होता है। प्रसाद का समरसता का सिद्धांत केवल आध्यात्मिक नहीं है। वह मनुष्य के कर्ममय जीवन को संतुलित रखनेवाला है। इसलिये प्रसाद ने जीवन के सभी पहलुओं में—व्यक्ति मन, स्त्री-पुरुष सम्बन्ध, व्यक्ति और समाज, शासन और शासित सभी में समरसता आवश्यक माना है। आनन्दवाद भी आध्यात्मिक होने के अतिरिक्त लौकिक भी है। “कर्म का भोग, भोग का कर्म, यही जड़ का चेतन आनन्द” है।<sup>१२०</sup> जीवन में आनन्द के स्रोत सौंदर्य, प्रेम और करुणा हैं। आध्यात्मिक दार्शनिक स्तर पर भी प्रसाद ने समरसता और आनन्दवाद के सिद्धांतों में रूढ़ मनस्थितियों और विचारों की अपेक्षा मानसिक चेतना को अधिक महत्व दिया है। नियतिवाद, समरसता और आनन्दवाद तीनों प्रवृत्तिमार्गीय कर्म सिद्धांत के प्रतिपादक हैं। आधुनिक दृष्टि निष्क्रिय आनन्द प्राप्ति का नहीं, सक्रिय जीवन या कर्म का समर्थक है। प्रसाद ने भारतीय सत्त्वति का जो नया आख्यान किया है वह उदारतावाद, स्वच्छन्दतावाद, मानवतावाद और आध्यात्मिक चेतनावाद पर आधारित है।

प्रसाद की सांस्कृतिक चेतना का एक विशिष्ट पहलू मन की संस्कारिता है। भारतीय सत्त्वति में ज्ञान, भक्ति, योग और निष्काम कर्म इस संस्कारिता के साधन माने गये हैं। प्रसाद ने उसे मनोवैज्ञानिक रूप दिया है। कामायनीकार के अनुसार चिन्ता, वासना, ईर्ष्या आदि के द्वारा मन का पतन होता है और आशा, श्रद्धा, काम, लज्जा आदि के द्वारा मन का उत्थान। मनु की कहानी के द्वारा स्पष्ट होता है कि अनुदात्त भाव विचारों के परिष्कार और उदात्त भाव विचारों के प्रसार में ही सांस्कृतिक विकास की आधार भूमि तैयार होती है। मन की इस संस्कारिता में मानव मन क्रमशः सभ्यता से मानवीय संवेदना, भावात्मक स्पन्दनशीलता और सौंदर्य-चेतना की ओर अप्रसर होता है और सांस्कृतिक विकास की नींव पड़ती है। मनुष्य के प्रत्येक कर्म में सौंदर्य दृष्टि सभ्यता से संस्कृति की ओर प्रस्थान है—प्रसाद के शब्दों में ‘सुंदरता का कुछ बड़े मान’।<sup>१२१</sup> ‘कामायनी’ के पूर्वाङ्क में मनु के मन के परिष्कार, विकास और प्रसार की कहानी है तो उत्तराङ्क में उसके आध्यात्मिक उत्थान की कथा है। अहं कामवासना और स्वाध्याय से मुक्त होकर उन्मुक्त भावात्मक स्पन्दनशीलता में मन के रागात्मक सम्बन्ध व्यापक बनते हैं। अपने और पराये के भेदभाव से ऊपर उठकर आत्मतत्त्व या सृष्टिव्यापी ‘चिति’ की पहचानने पर समस्त मानवता के साथ ही नहीं, मानवैतर प्रकृति के साथ भी सम्बन्ध स्थापित होता है। जड़ और चेतन का अंतर मिटकर

अहं का इहं के साथ समन्वय हो जाता है<sup>३३</sup> जिसे प्रसाद रहस्यवाद कहते हैं। व्यक्तिवादी और आत्मवादी प्रसाद की दृष्टि में व्यक्ति-मन ही सांस्कृतिक विकास का केन्द्र है। व्यक्तित्व का प्रौढ़, सतुलित और समग्र विकास, सांस्कृतिक विकास का—पूर्ण पुरुष होने का—द्योतक है। आत्मवादी दृष्टि में व्यक्ति-मन पदार्थ या परिस्थिति को अभीष्ट रूप में ढालकर गतिशील और विकासशील होता है। मन की चेतना जीवन की नियामिका शक्ति है। उसके आप्रत होने में मनुष्य के सांस्कृतिक और आध्यात्मिक विकास का रहस्य छिपा है। प्रसाद के अनुसार यह श्रद्धा अर्थात् आस्था, विश्वास और भावना के द्वारा ही सम्भव है।

प्राचीन भारतीय परम्परा के प्रति अनुराग रखते हुए भी प्रसाद रूढ़ परम्परावादी या पुनरुत्थानवादी नहीं हैं। भारतीय सस्कृति के सम्बन्ध में उनका दृष्टिकोण ऐतिहासिक और विकासवादी है। उन्होंने ऐतिहासिक दृष्टि से भारतीय सस्कृति के विकास को दिखाया है। उनके उत्थान और पतन की कहानी प्रस्तुत की है। भारतीय सांस्कृतिक परम्परा को उन्होंने नये भावबोध के साथ आधुनिक सन्दर्भ में ग्रहण किया है। अपने आधुनिक परिवेश और उसमें व्याप्त उदारवादी, व्यक्तिवादी, स्वच्छन्दतावादी, मानवतावादी और आत्मवादी विचारों से प्रभावित होकर उन्होंने भारतीय सस्कृति को नये रूप में देखा, परखा और उसके नये विकास की प्रेरणा दी।

प्रसाद की सांस्कृतिक चेतना के दो घरातल दिखाई देते हैं। एक लौकिक घरातल है जिससे व्यक्ति-मन और जीवन की संस्कारिता पर बल दिया गया है। दूसरा आध्यात्मिक घरातल है। मन और जीवन के सुसज्जित होने के बाद मनुष्य अन्तर्मुखी साधना के द्वारा आध्यात्मिक भाव भूमि पर पहुँचता है और उसकी सांस्कृतिक चेतना उदात्त रूप धारण करती है। प्रसाद की दृष्टि में सांस्कृतिक विकास का चरम रूप आध्यात्मिक है।

### संदर्भ सकेत

१. जयशंकर प्रसाद कामायनी श्रद्धा संग पृ० ५२, सं० २०००।
२. वही पृ० ५०।
३. जयशंकर प्रसाद काव्य और कला तथा अन्य निबंध पृ० ५०, सं० २०१९।
४. जयशंकर प्रसाद कामायनी—लज्जा संग पृ० ८३।
५. नंदलाल वाजपेयी आधुनिक साहित्य पृ० ३१९, सं० २०१३।
६. नंदलाल वाजपेयी प्रसाद के 'काव्य और कला तथा अन्य निबंध' का प्राक्कथन, पृ० ५।
७. जयशंकर प्रसाद चन्द्रगुप्त पृ० ४७, सं० २००२।
८. जयशंकर प्रसाद कामायनी—लज्जा संग, पृ० ८७।
९. वही, आनन्दसंग, पृ० २२९।
१०. वही, श्रद्धासंग, पृ० ५०।
११. वही, दर्शन संग, पृ० ११५।
१२. वही इडा संग, पृ० १४२।
१३. वही, आमुख, पृ० ७।
१४. वही, काम संग, पृ० ६४।
१५. जयशंकर प्रसाद, कामना पृ० ५४, सं० २००१।
१६. वही, पृ० ६८।



के धार्मिक आधार को तात्त्विक रूप देते हुए रूढ़ व्यवस्थाओं और बाह्य सत्कारों का विरोध किया गया है। हिंदू, बौद्ध, मुस्लिम, सिक्ख, ईसाई सभी धर्मों के गुण-दोषों की आलोचना के साथ सच्ची मानवीय धार्मिक चेतना को उदबुद्ध करने का प्रयत्न किया गया। धार्मिक चेतना का एक पहलू मानवीय है तो दूसरा आध्यात्मिक-दार्शनिक है। आधुनिक वैज्ञानिक युग के तत्वावेपण के अनुरूप प्रसाद ने धार्मिक भावना में मानसिक चेतना और उन्नयन का आग्रह किया है। (२) भारतीय सस्कृति में प्रकृति प्रेम, सौंदर्य प्रेम और देश प्रेम को आधुनिक राष्ट्रीय भावना और आन्दोलन के सदस्य भारतीय सांस्कृतिक नवजागरण का रूप दिया गया है। प्राकृतिक और मानवीय सौंदर्य भावना उदात्त तथा उन्मुक्त रूप में प्रस्तुत हुई। (३) आधुनिक चेतना के प्रभाव के कारण पारिवारिक और सामाजिक सम्बन्धों में परम्परागत व्यवस्था के स्थान पर उन्मुक्त प्रेम, सात्त्विक स्नेह और मानवीय संवेदना का आग्रह किया गया है। (४) प्रसाद की दार्शनिक विचारधारा के तीन प्रधान बिंदु नियतिवाद, समरसता और आनन्दवाद यद्यपि मूल रूप में भारतीय दार्शनिक चिंतन से लिये गये हैं, उनकी नवीन व्याख्या भारतीय सस्कृति को नवजीवन प्रदान करने वाली है। नियति मानव जीवन की नियामिका शक्ति है। वह भारतीय निष्काम कर्म या कर्मयोग का पोषक सिद्धांत है। नियति को अपनाकर मनुष्य व्यक्तिगत जीवन में कर्मठ होकर आगे बढ़ता ही है, राष्ट्रीय और मानवीय जीवन के विकास में भी वह त्रिमासील होता है। प्रसाद का समरसता का सिद्धांत केवल आध्यात्मिक नहीं है। वह मनुष्य के कमल जीवन को संतुलित रखनेवाला है। इसलिये प्रसाद ने जीवन के सभी पहलुओं में—व्यक्ति मन, स्त्री-पुरुष सम्बन्ध, व्यक्ति और समाज, शासक और शासित सभी में समरसता आवश्यक माना है। आनन्दवाद भी आध्यात्मिक होने के अतिरिक्त लौकिक भी है। “कर्म का भोग, भोग का कर्म, यही जड़ का चेतन आनन्द” है। जीवन में आनन्द के स्रोत सौंदर्य, प्रेम और कृष्णा हैं। आध्यात्मिक-दार्शनिक स्तर पर भी प्रसाद ने समरसता और आनन्दवाद के सिद्धांतों में रूढ़ मनस्थितियों और विचारों की अपेक्षा मानसिक चेतना को अधिक महत्व दिया है। नियतिवाद, समरसता और आनन्दवाद तीनों प्रवृत्तिमार्गी कर्म सिद्धांत के प्रतिपादक हैं। आधुनिक दृष्टि निष्क्रिय आनन्द प्राप्ति का नहीं, सक्रिय जीवन या कर्म का समर्थक है। प्रसाद ने भारतीय सस्कृति का जो नया आख्यान किया है वह उदारतावाद, स्वच्छन्दतावाद, मानवतावाद और आध्यात्मिक चेतनावाद पर आधारित है।

प्रसाद की सांस्कृतिक चेतना का एक विशिष्ट पहलू मन की सत्कारिता है। भारतीय सस्कृति में ज्ञान, भक्ति, योग और निष्काम कर्म इस सत्कारिता के साधन माने गये हैं। प्रसाद ने उसे मनोवैज्ञानिक रूप दिया है। कामायनीकार के अनुसार चित्ता, वासना, ईर्ष्या आदि के द्वारा मन का पतन होता है और आशा, श्रद्धा, काम, लज्जा आदि के द्वारा मन का उन्नयन। मनु की कहानी के द्वारा स्पष्ट होता है कि अनुदात्त भाव विचारों के परिष्कार और उदात्त भाव-विचारों के प्रसार में ही सांस्कृतिक विकास की आधार भूमि तैयार होती है। मन की इस सत्कारिता में मानव मन क्रमशः सभ्यता से मानवीय संवेदना, भावात्मक स्पन्दनशीलता और सौंदर्य चेतना की ओर अग्रसर होता है और सांस्कृतिक विकास की नींव पड़ती है। मनुष्य के प्रत्येक कर्म में सौंदर्य दृष्टि सभ्यता से सस्कृति की ओर प्रस्थान है—प्रसाद के शब्दों में ‘सुंदरता का कुछ बड़े मान’। कामायनी के पूर्वार्द्ध में मनु के मन के परिष्कार विकास और प्रसार की कहानी है तो उत्तरार्द्ध में उसके आध्यात्मिक उन्नयन की कथा है। वह कामवासना और स्वाध्याय से भुक्त होकर उन्मुक्त भावात्मक स्पन्दनशीलता में मन के रागात्मक सम्बन्ध व्यापक बनते हैं। अपने और पराये के भेदभाव से ऊपर उठकर आत्मतत्त्व या सृष्टिब्यापी ‘चित्ति’ को पहचानने पर समस्त मानवता के साथ ही नहीं, मानवैतर प्रकृति के साथ भी सम्बन्ध स्थापित होता है। जड़ और चेतन का अंतर मिटकर

अहं का इदं के साथ समन्वय हो जाता है<sup>३३</sup> जिसे प्रसाद रहस्यवाद कहते हैं। व्यक्तिवादी और आत्मवादी प्रसाद की दृष्टि में व्यक्ति-मन ही सांस्कृतिक विकास का केन्द्र है। व्यक्तित्व का प्रौढ़, सतुलित और समग्र विवास, सांस्कृतिक विकास का—पूर्ण पुरुष होने का—स्रोतक है। आत्मवादी दृष्टि में व्यक्ति मन पदार्थ या परिस्थिति को अभीष्ट रूप में ढालकर गतिशील और विकासशील होता है। मन की चेतना जीवन की नियामिका शक्ति है। उसके जाग्रत होने में मनुष्य के सांस्कृतिक और आध्यात्मिक विकास का रहस्य छिपा है। प्रसाद के अनुसार यह श्रद्धा अर्थात् आस्था, विश्वास और भावना के द्वारा ही सम्भव है।

प्राचीन भारतीय परम्परा के प्रति अनुराग रखते हुए भी प्रसाद रूढ़ परम्परावादी या पुनरुत्थानवादी नहीं हैं। भारतीय सस्कृति के सम्बन्ध में उनका दृष्टिकोण ऐतिहासिक और विकासवादी है। उन्होंने ऐतिहासिक दृष्टि से भारतीय सस्कृति के विकास को दिखाया है। उनके उत्थान और पतन की कहानी प्रस्तुत की है। भारतीय सांस्कृतिक परम्परा को उन्होंने नये भावबोध के साथ आधुनिक सन्दर्भ में ग्रहण किया है। अपने आधुनिक परिवेश और उसमें व्याप्त उदारवादी, व्यक्तिवादी, स्वच्छन्दतावादी, मानवतावादी और आत्मवादी विचारों से प्रभावित होकर उन्होंने भारतीय सस्कृति को नये रूप में देखा, परसा और उसके नये विकास की प्रेरणा दी।

प्रसाद की सांस्कृतिक चेतना के दो धरातल दिखाई देते हैं। एक लौकिक धरातल है जिससे व्यक्ति-मन और जीवन की संस्कारिता पर बल दिया गया है। दूसरा आध्यात्मिक धरातल है। मन और जीवन के सुसक्त होने के बाद मनुष्य अंतर्मुखी साधना के द्वारा आध्यात्मिक भाव भूमि पर पहुँचता है और उसकी सांस्कृतिक चेतना उदात्त रूप धारण करती है। प्रसाद की दृष्टि में सांस्कृतिक विकास का चरम रूप आध्यात्मिक है।

## संदर्भ सकेत

- १ जयशंकर प्रसाद कामायनी-श्रद्धा संग पृ० ५२, सं० २०००।
- २ वही पृ० ५०।
- ३ जयशंकर प्रसाद काव्य और कला तथा अन्य निबंध पृ० ५०, सं० २०१९।
- ४ जयशंकर प्रसाद कामायनी—लज्जा संग पृ० ८३।
- ५ नन्ददुलारे वाजपेयी आधुनिक साहित्य पृ० ३१९, सं० २०१३।
- ६ नन्ददुलारे वाजपेयी प्रसाद के 'काव्य और कला तथा अन्य निबंध का प्राक्कथन, पृ० ५।
- ७ जयशंकर प्रसाद चन्द्रगुप्त पृ० ४७, सं० २००२।
- ८ जयशंकर प्रसाद कामायनी—लज्जा संग, पृ० ८७।
- ९ वही, आनन्दसर्ग, पृ० २२९
- १० वही, श्रद्धासंग, पृ० ५०
- ११ वही, दर्शन संग, पृ० ११५।
- १२ वही इडा संग, पृ० १४२।
- १३ वही, आमुख, पृ० ७।
- १४ वही, काम संग, पृ० ६४।
- १५ जयशंकर प्रसाद, कामना पृ० ५४, सं० २००१।
- १६ वही, पृ० ६८।

- १७ जयशकर प्रसाद लहर पृ० १४, स० २००१ ।  
 १८ जयशकर प्रसाद कामना पृ० ३६ ।  
 १९ वही, पृ० ५९ ।  
 २० जयशकर प्रसाद कामायनी—भद्रा सग पृ० ५१ ।  
 २१ वही, ईर्ष्या सग पृ० १२४ ।  
 २२ जयशकर प्रसाद काव्य और कला तथा अन्य निबंध, पृ० ६८ । ●



---

# राष्ट्रीय एकता

---



## राष्ट्रीय एकीकरण : लोक साहित्य का संदर्भ

डॉ० विद्याविन्दु सिंह

राष्ट्रीय एकीकरण की बात किये बिना यदि कहीं एक राष्ट्र की सत्ता का बोध होता है तो या तो खेती और खेती के साधनों में या माणविक उत्पादना में या फिर लोकसाहित्य के अभिप्रायो के वण्य विषय में, युनावट में और लय विधान में। भले ही लोग बड़े भोजपुरी लोकगीत अबधी लोकगीत, तमिल लोकगीत, ब्रजगीत लोकगीत, परन्तु यदि व्याकरण का छिलका उतार दें तो भीतर सब कुछ एक है। जो भी क्षेत्रीय रगत है, वह ऊपर है, भाव और आंतरिक गठन के स्तर पर सब एक हैं। दूर से सुनें, भाषिक ध्वनियाँ न सुनें केवल धुन सुनें और देश के बाहर सुनें तो पहचान हो जाती है, मेरे देश का गीत है या कि दूसरे क्षेत्र का गीत भी यदि उसके अर्थ का विश्लेषण करें तो लगेगा, अरे इस अर्थ का गीत तो मेरे क्षेत्र में गाया जाता है। यह एकता की पहचान बड़े ही सहज और अचेत ढंग से होती है और उसको अधिक होती है जो लोक में रजित है, लोक से दूर नहीं है।

राष्ट्र का नाम भी कभी-कभी ही आता है, अथवा एक व्यापक देश के रूप में देश की बात होती है। एक गीत है जिसका भाव है—'क्या उस देश में कोयल नहीं बोलती, पपीहा पी-पी नहीं पुकारता, यदि कोयल बोलती, पपीहा पुकारता तो मेरे प्रवासी प्रिय को घर की याद कैसे नहीं आती, कैसे वे घर के लिए उत्कण्ठित न होते।' लोक गीतों में राष्ट्र की एकता की पहचान इसी प्रकार की सगुण पहचान है, बोरी शाब्दिक पहचान नहीं है, वहाँ कहने की जरूरत नहीं पड़ती कि राष्ट्र एक है, बल्कि वही भीतर अनुभव होता रहता है। जहाँ तक इस प्रकार के नाव हैं, वह सब एक हैं। दूसरे शब्दों में—भावनात्मक स्तर पर एकता जब राजनीतिक होती है तो नहीं टिकती, भारतीय एकता कभी राजनीतिक नहीं रही। इस एकता की अवधारणा में मानवीय सम्बंधों में निश्चल प्रेम की गहराई थी।

लोकगीतों में राजनीतिक राष्ट्रीय एकता की बात भले ही स्पष्ट रूप में मुखरित न हो पर उसकी एक देश की अवधारणा में भौगोलिक स्थानों का महत्व तो है, पर अधिक महत्व का नहीं। महत्व अधिक है तो पवित्र तीर्थों का है। तीर्थों की अवधारणा चारों घाम के रूप में की गयी थी। भारत इन चारों घामों में सिमट जाता था। सप्त नदियाँ उत्तर से लेकर दक्षिण तक भारत के भू भाग में प्रवाहित हैं, पवतों में पश्चिमी घाट, सह्याद्रि, पूर्वी घाट, महानदी, मलय पर्वत, सतपुड़ा पर्वत, विंध्य की श्रृंखला राजस्थान से शुरू होकर मध्यप्रदेश, उत्तर प्रदेश से होती हुई बिहार तक फैली और ये पर्वत पूरे भारत का प्रतिनिधित्व करते हैं तथा देश की एकता के प्रतीक हैं। तीर्थों की अवधारणा ही इसीलिए महर्षियों ने की थी कि सभी एक जगह से दूसरी जगह तीर्थारोहण हेतु भ्रमण करें। आचार्य और सत हर जगह घूमकर अपने आचरण का प्रसार करते थे और देश को एक सूत्र में पिरोते थे। लोक मानस ने उन्हें सदा सम्मान दिया।

दूसरा भावना के स्तर का उदाहरण है समूची प्रकृति के साथ ओत प्रोत भाव, दूसरों को दुख न देने की भावना। एक लोकगीत का उदाहरण लें—

अब मन राम नाम गुन गाई ।

जगत् जाव पात ना तूरब, ना बिरिद्धा के सताई ।

पात पात पर राम बसतु है बहू का सीस नवाई ।

तीरथ जाव पाव ना धोज्ज, ना मूरति नहवाई ।

नदिया एक घाट बहु तेरे, काया के मरि-मलि धोवाई ।

किसी पत्ते का भी तोड़कर न सताना, क्योंकि सबसे राम बसते हैं, यह व्यापक अनुभूति और तीथ में जाकर पर न आना, तीर्थों के प्रति सम्मान की पराकाष्ठा है । एक ही नदी, अनेको घाट हैं जिसमें कामा के कटुप को मल मलकर धोना है । यह भावना ही एकता के भाव को अधुष्ण रखती है ।

दूसरो का दुख न देने की भावना का एक अर्थ उदाहरण ले —

‘निबिया के पेड जिन काटया ए बाबा, निबिया बिरैया बसेर

बिटियन जिन दुख देठ मोरे बाबा, बिटिये बिरियन की नाय ।’

बिटिया और बटिया एक सी है, इन्हें दुख न देने की सीमा व्यापक मानवीय संवेदना की साक्षी है । लोक संस्कृति में गंगा, वृक्ष, तुलसी आदि मनुष्य के जीवन के सामीप्य हैं । सबके साथ ममता है तथा सबसे यह आशा है कि हमसे ममता करेंगे । यही तक कि विपत्ति-जंतुओं का भी आवाहन किया जाता है शुभ संस्कारों के अवसर पर । सृष्टि की एकता और जीवन की एकता के स्वरूप के इस प्रकार के उदाहरण लोक साहित्य में ही मिलते हैं ।

ऊपर से हर एक जनपदीय संस्कृति के रीतिरिवाज, अनुष्ठान भिन्न भिन्न लगते हैं, उनमें स्थानीय रंगा की अलग-अलग छटा होती है पर जब गहराई में जायें तो भावना और अभिव्यक्ति दोनों ही स्तरों पर अद्भुत एकता दिखती है ।

हर क्षेत्र में किसी भी शुभ कार्य से पूर्व देवी-देवताओं का आवाहन करके देवी-देवों के गीत गाये जाते हैं ।

देवी का सम्बन्ध सभी जगह किसी वृक्ष, पहाड़ी, टीला आदि से माना जाता है । निराकार रूप पर सबत्र बल दिया गया है, आकृति पर नहीं, भावना पर बल दिया गया है । पर सभी जगह लवण से, फूलों से, हल्दी की धार से उनकी पूजा की जाती है । देवी का आश्वासन देता हुआ रूप और भगवद् रूप दोनों ही पूजा जाता है । जिसके आगे सभी बच्चे हैं । किसी प्रकार का भेदभाव नहीं । यह भी मान्य समीप नहीं कि देश के हर भाग में प्रायः देवी की सेवा में नियुक्त पुजारी ऐसे वग के होते हैं, जो पिछड़े हुए वग के हैं । देवी की अराधना के माध्यम से लोक मानस उन्हें सम्मान देता आया है । इसी लिए लोक गीतों में यह प्रार्थना बार-बार दुहराई जाती है कि जो आशीर्वाद तुमने मालिन नौटिन को दिया, जैसे उनको दीतल किया, वैसे ही सभी का करता । जैसे प्रकृति को तुमने फल से पूरित किया, वैसे ही मनुष्य को भी फल देना—

गहवर एवन मैया गहवर सेंदुर

घियना के धारि चढाओ मोरी माय ।

जैसे जुडवायू मइया मलिनी भेंटिनिया,

वैसे सब जन जुडायो मोरी माय ।

जैसे फल मैया मोरी जमवा के दिहयू,

वैसे फल भनई के देहु मोरी माय ।

यहि कल्युग मा तीन अमर हैं,  
पानी, पवन, गंगा, घुरि मोरी माय ॥

पूरे देश के लोक साहित्य में सद्भाव के प्रति मगलमय अप्रतिहत विश्वास है, मगल की अवधारणा भरे पूरेपन में है। घर भरा हो धान से, चिड़ियाँ चहक रही हो, ऐसी कामना गीतों में बार-बार की गयी है। विवाह सस्कार के अवसर पर भीर जगाया जाता है जिसमें कम की प्रधानता और सुख-समृद्धि की कामना की जाती है—

ऐ भीर भये भिनुसरवाँ, घरमवाँ के जुनियाँ,  
चिरैया वन बोलइ मिरिग वन चूँगइ,  
ऐ हर लँबे चले हरवहवा त बहुअरि जाते ॥  
अरे जाई जगावा ठिउहार वावा जासु दुहाई  
ऐ मचियाहि बइठी भवानी मइया दहिया बिलोर  
ए दहिया त आवँ कमोरियन, दुधवा कँ नारी बहै ॥

भीर हो गयी, धम की वेला है। चिड़िया वन में बोलने लगी, पशु तृण चुगने लगे। हल लेकर किसान खेतों की ओर चल पड़े, घर की बहुएँ चक्की पर बैठ गयीं। जावर सभी कुल देवताओं को जगा दो। माता भवानी मचिया पर बैठकर दही मथने लगी। कमोरे भरकर दही आ रही है, दूध की नालियाँ बह रही हैं।

जिस भरे पूरेपन की कामना की गयी है वह केवल भौतिक रूप में ही नहीं मन से भी भरे रहने की कामना है। जिस घर में स्वयं अन्नपूर्णा हो, वहाँ तो समृद्धि होगी ही।

लोक साहित्य में अन्याय के विरुद्ध सघप करके सत्य की विजय होती है। केवल मगल का विश्वास ही नहीं है, पूरा सघप करके मगल या अशुभदय का अवसर आता दिखाया गया है।

अभिव्यक्ति के स्तर पर पूरे देश में विभिन्न सस्कारों के अनुष्ठान, गीत एक से हैं। सवत्र भागलिक चिह्न जैसे कलश, हल्दी, आन्न पल्लव, पान सुपारी आदि एक से हैं, पूजन सामग्री जल, दूध, दधि, पुष्प, दूब, अक्षत, रोली, नारियल, हवन आदि एक से हैं। प्रादेशिकता और जातीयता से ऊपर उठकर सभी लोक गीतों में एक ही ध्येयता है, एक से बिम्ब हैं। लोकगीतों में पुरइन पात सा फँलने और पान सा फेरा जाने का अभिप्राय सर्वत्र बार-बार व्यक्त हुआ है। पुरइन के पत्तों का फँलना समाज का फँलना है। पान के पत्ते सा फेरा जाना ऐसे स्नेह का संकेत है जो न अधिक ताप दे, न अधिक शीत।

परिवार को स्नेह सूत्र से जोड़े रहने वाली बात तो प्रायः प्रत्येक क्षेत्र के लोकगीतों में व्यक्त हुई है। पारिवारिक सम्बन्धों की यह गूढ़ व्यञ्जना परिवार से गाँव, गाँव से जनपद, जनपद से प्रदेश और प्रदेश से देश तथा आगे चलकर पूरे विश्व को एक घेरे में, एक सूत्र में आवद्ध करती है। जीवन की सम्पू-णता भी व्यक्त करने के लिए अनेक उपादानों, रिश्तों को एक जगह इकट्ठा करती है। भावना के स्तर पर बड़े बूढ़ा के प्रति आदर, पुत्र पुत्रियों के प्रति कृतज्ञता के भाव आदि गुणों का विकास करने का अवसर देती है यह परंपरा जिससे राष्ट्रीय एकता को अप्रत्यक्ष रूप से सहारा मिलता है।

सभी जगह के लोकगीतों में प्रश्नोत्तर शैली मिलती है। एक उदाहरण लें—

वाहे बिनु सून अँगनवा ए बावा, काहँ बिनु सून लखराव,  
काहे बिनु सून दुअरवा ऐ बावा, काहे बिनु पोखरा तुहार  
धिया बिनु सून अँगनवाँ ऐ बटी, कोइलरि बिनु लखराव,  
पूत बिनु सून दुअरवा ऐ बटी, हसा बिनु पोखरा हमार ॥



यहाँ पुत्री पुत्र, आम का पेड़, कोयल और हंस पक्षी सभी में एकात्म भाव को व्यक्त करते हुए सबके महत्त्व को उजागर किया गया है। पुत्री के बिना आंगन सूना, पुत्र के बिना द्वार। उसी प्रकार कोयल के बिना अमराई और हंस के बिना पोखर सूना है।

प्रश्नोत्तर शैली में ही एक दूसरा उदाहरण लें जिसमें पराय जीवन के लक्ष्य का स्वर गूँजा है—

पोखर, कुँआ सोदवाना, बाग लगाना, लोक-मानस पुण्य का कार्य समझता है क्योंकि इससे राह-गीरो, पशु पक्षियों को सुख मिलेगा। स्त्री का जन्म सभी सार्य माना है जब वह माँ बने। पुत्र का जन्म सभी साधक है जब उससे दुनिया आनंदित हो—

तिरिया के जन्म बचन फल, हे मोरे साहेब हो।

पुतवा जन्म जब सेइहैं, तब फल होइहैं हो

पुतवा के जन्म बोन फल हे मोरे साहेब हो।

दुनियाँ अनंद जब होइहैं तब फल होइहैं हो।

लोक मंगल की यह विराट भावना एकता की अवधारणा को पुष्ट करती है। पूरे देश की लोग कथाओं में एक समानता यह भी है कि उसमें अधिकतर नाम या जाति का उल्लेख नहीं मिलता। किसी नगर या स्थान का नाम नहीं मिलता। बस एक था राजा, एक थी रानी या एक आदमी था और एक स्त्री थी। उस प्रकार उनसे मानवीय संवेदना का स्वर ही अधिक उजागर हुआ है।

लोक साहित्य में एक देश की अवधारणा है, भारत देश की और उसके लिए उत्सव करने की भावना लोकगीतों में सर्वत्र व्यक्त हुई है। एक भोजपुरी गीत लें—

बड़-बड़ भइलें जतनवाँ, उपइया उपचरवा नु हो

ललना जब रे किरपा भई राम के, गोदिया बालक खेले हो।

पुतवा के देवा भारत मइया के, भतवा के सेउवा म हो।

ललना पूत करिहैं देसवा के काम त जन्म सुफल हाइहैं हो।

मनवा म इहे अभिलाख, इहे एक साधि इहे एक सधिया नु हो।

ललना पूत होइहैं देसवा के सेवक, राम से विनती करी हो॥

बड़े बड़े उपचार जतन हुए, प्रभु की कृपा हुई तो पुत्र ने जन्म लिया। अब यह पुत्र भारत माँ का सेवक बने, यही राम से विनय है।

लोक-मानस में राष्ट्र की परिवर्तन सूक्ष्म रूप में है, भौगोलिक ईकाई के रूप में नहीं। वह राजनैतिक विभाजनों से भी ऊपर है। जहाँ जन्म लिया उस मातृ भूमि के लिए तो चिंता होती ही है, वहाँ पूरे विश्व की चिंता होती है। किसी की भी विवशता हो, मनुष्य पशु पक्षी या जीव-जंतु, उसके प्रति लोक-मानस करुण हो उठता है। उसकी यह करुणा देश के निवासियों का एक दिशा देती है, जिसमें देश की भौगोलिक एकता या परस्पर सम्बद्धता की बात अधिक महत्त्व रखती है। यह परस्पर सम्बद्धता देश की भौतिक संस्कृति और आध्यात्मिक संस्कृति के बीच होती है तथा प्रदेश और देश व्यापी संस्कृति के बीच होती है। लोक साहित्य की कलात्मक सम्पत्ति की व्यापकता से भारत की एक अखण्ड संस्कृति का विश्वास मिलता है। इस अखण्ड संस्कृति में न तो हिंदू मुस्लिम संस्कृति का और न ही अय जातियों, संस्कृतियों का भेद है। बुंदेली और ब्रज में जाह्नपीर की गाथा है तो अवधी भोजपुरी में हसन हुसेन के बलिदान की मार्मिक कथा दाहा गीतों में गायी गयी है। इन गीतों में 'हसन हुसेन' की विषवा माग धोकर, चंडी फोडकर विलाप करती है। दो उदाहरण पर्याप्त होंगे—

हसन बैठे चउबया रे हाय, उपरा भँवर भहनाय  
 पाँच मुसाफिर बगिया म उतरै ।  
 दादी बनके पूछै बाति, कहतू मुसाफिर करबले क हलिया,  
 हाल खबर नाही मिली ।  
 बा बहो, दादी करबले की हलिया, लासन के डेर लगे ।  
 हम तो दादी खबर जनावइ ।  
 सिर जुदी मट्टी पड़ी, तोर चली है तरवार चली है,  
 बरछो चली जब सिर बटे हैं ।  
 मतना सुनि कँ दादी रोय पड़ी, दसइ दिनवाँ नै नाही दुलहिनियाँ  
 नवेरौ दुलहिनियाँ रे अल्ला, नहवइ से परिगँ बिपतिया रे हाय  
 मुडवा न बाहै पायो, तेल न लगावै पाया,  
 आई गई काफिर से खयरिया रे हाय ।  
 सेहुरा न लगावै पायो, मँगियो न भरै पाया,  
 आई गई मरन कँ हलिया रे हाय ॥

हसन विवाह के चौकपर बैठे, तभी भँवरा भनक उठा । हसन को चौक से उठकर युद्धभूमि में जाना पड़ा ।  
 पाँच मुसाफिर आते हैं हसन की दादी उनसे करबला का समाचार पूछती हैं । वे युद्ध की विभीषिका और  
 हसन के दाहीद होने की खबर कहते हैं । दादी रो पड़ती हैं दस दिन की आई नहीं दुल्हन के सिर में  
 तेल भी न लगा सकी, सिर के बाल न संवार सकी, सिंघूर न पहना सकी और बिपत्ति पड़ गई ।

हसन के दादी चउब घरि रोवै जरै मोर जमिन असमनवाँ रे हाय ।  
 अगिया जो लागति जल से बुझवत्यो,  
 दूध से बुझवत्यो, कोखिया अगिन के बुझावै रे हाय ।  
 दादी के रोउवे भीजँ अँवरवा, भरिगँ है, दरिया,  
 दादा के रोउवे घरती फाटे रे हाय ।  
 बनवा में रोवै वन की हरिनियाँ, जगल के हरिनियाँ,  
 जल में रोवै मीना मछरिया रे हाय ।  
 मुहवाँ पटुव देवे रोवै हसन के अम्मा, संयद के अम्मा  
 अइसन हसन नाही पउवै रे हाय ।  
 हसन के तिरिया लट छिटवाय रोवै, माग सेहुरा घोइ रोवै,  
 हाथ मेहदी पोछि रोवै,  
 अइसन हसन नाही पउवै रे हाय ॥

हसन की दादी चौक पकड़कर रो रही हैं, मेरी जमीन और मेरा आसमान दोनों जल रहा है । और कोई  
 आग हो तो वह जल से, दूध से बुझ सकती है पर कोख की अग्नि कैसे बुझे, कौन बुझाये । दादी के रोने से  
 आँचल भीग गया, दरिया बह चली, दादा के रोने से तो घरती फट रही है । वन में हिरनी रो रही हैं,  
 जल में मछली रो रही है, मुख पर वस्त्र डालकर हसन की माँ रो रही है ऐसा पुत्र कहा पाऊँगी । हसन  
 की स्त्री बाल बिखरे सिंघूर धोकर, चूड़ी तोड़कर, हाथ की मेहदी धोकर रो रही है, ऐसे प्रिय को अब नहीं

पाऊँगी। औसान देवी की पूजा दोनों सस्कृतिया में की जाती है। 'औसान' का अर्थ है सगट। सगटा देवी और औसान देवी दोनों एक ही हैं।

औसान देवी की पूजा मुस्लिम स्त्रियों से हिंदू स्त्रियों में आयी। आज भी गावों में ताजिए पर हिंदू स्त्रियाँ चादर चढ़ाती हैं। हिंदू ताजिए का ढोल बजाते हैं, मुसलमान होली दशहरे का गाव में दोनों की भाषा एक है। सारे मतभेद जो दिखते हैं वे बाहरी दबाव के कारण हैं। गाँव में कहीं कोई सशय या अंतर्विरोध नहीं है।

मैंने लखनऊ में गोमती नदी के किनारे एक मजार देखी है जिसमें मृतक के नाम के पूव और अंत में खुदा है। 'ॐ श्री—बाबा की जै।' यह एकात्म भाव ही भारतीय सस्कृति की भीतरी पहचान है।

किसी भी वस्तु को प्राणवान भावनात्मक प्रवाह के रूप में लोक साहित्य में देखा जा सकता है। वहाँ तक की अपेक्षा भाव अधिक प्रबल है। देश की व्यापक अवधारणा के साथ समाज की अवधारणा जुड़ी है। लोक दृष्टि में समाज केवल आदमियों का समूह नहीं है, आदमी और आदमी के बीच रिश्ते का निरा सघटन भी नहीं है वह सम्पूर्ण चर अचर, जड़ चेतन ससार के सदस्यों को एक दूसरे से जोड़ने का भाव है। लोक की भावात्मक एकता की जो सहज दृष्टि है उसका व्यापक प्रभाव ही आज के समाज और देश की बिखर जाने वाली सस्कृति के भय को दूर कर उसे एक करने में सहायक हो सकता है।

राष्ट्र को यदि जीवित सत्ता के रूप में देखना है तो इन भावात्मक विदुओं को उठाना चाहिए और भेदों को मनुष्य के स्वभाव की एकता की भिन्न रंगों के रूप में देखना चाहिए।

इस सक्षिप्त निदर्शन से अपने आप यह बात रेखांकित होती है कि लोकगीतों की बड़ी ही जवर्दस्त भूमिका राष्ट्रीय एकता की भावभूमि तैयार करने में हो सकती है। शत इतनी है कि लोकगीत भारतीय लोकगीत के रूप में प्रस्तुत हो, केवल आचलिक सम्पदा के रूप में नहीं। भारतीय लोकगीतों का अर्थ सहित ऐसा सकलन तैयार होना चाहिए और ऐसे कंसेट तैयार होने चाहिए जिनमें प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से देश की प्रकृति और देश के मनुष्य के रागबीध और परस्पर कुटुम्ब भाव अभिव्यक्त हो और जिसमें एक दूसरे को आमंत्रित करने का हृदयस्पर्शी भाव हो। इसका समूह संचार साधनों द्वारा यदि उचित प्रसार हो और इन पर विशाल और व्यापक दृष्टि से व्याख्याएँ प्रस्तुत की जायें तो बहुत सी सर्वांगताएँ शामिल होंगी और देश की भावना जीवन का अंग बनेगी। ●

## राष्ट्रीय एकता में सन्त कवियों की भूमिका

डॉ० निधिलेशकुमारी मिश्र

राष्ट्रीय शब्द बड़ा ही व्यापक है। यह वह शब्द है जो सम्पूर्ण देश की विविधताओं में एकता की धारा स्थापित कर, इसे एकरूप के महापारावार में अवगाहन करने का सुअवसर देता है। राष्ट्रीयता, व्यक्तियों की व्यष्टियों की बहुरूपता में भी एकरूप की निर्मल भागीरथी प्रवाहित करती है। राष्ट्रीयता एक अभेद्य दुर्ग है जिसके घन जाने पर राष्ट्र, शक्तियों से सबल और घन धायों से प्रबल जीवन का शृंगार बन जाता है। राष्ट्र का कलेवर दीर्घायु हो या लघुकाल, राष्ट्रीयतारूप बचक से इसकी दीर्घकालीन सुरक्षा होती रहती है। दीर्घायु राष्ट्र भी, राष्ट्रीयता के अभाव में ननु-नच का आखेट बना रहता है। जन-जीवन की शक्ति, भू की सुरक्षा तथा भौतिक-आन्तरिक विकास के परिपूर्ण रूप तभी प्रोद्यत होते हैं जबकि राष्ट्रीयता की अमोघ बचक शक्ति राष्ट्र को प्राप्त हो।

राष्ट्र का निर्माण जिन तत्वों से होता है—वे तत्व हैं—संस्कृति, भू-भाग, जन-संख्या तथा स्वावलम्बिता। ये चारो तत्व यदा-वदा विशृंखल होने की स्थिति में आ जाते हैं—और विशृंखल रूपों के समन्वयन के लिए समय-समय पर राष्ट्रीय प्रचेतकों की अवतारणा होती है जो समय की प्रतिकूलता को, राष्ट्रीय एकता की सुरक्षियों से सुरक्षित कर, राष्ट्र को विरुजता प्रदान कर, स्वस्थ मनोबल, सबल भुज बल तथा प्रशस्त ध्याति-बलों की अस्मिताओं से राष्ट्र को विभूषित कर, इसे महिमा, गरिमा और अरुणिमा का ध्यात बना देते हैं। ये तपस्वी होते हैं, सत होते हैं और होते हैं स्वाय की विभूति, पराय की प्राणवत् प्रतिभा तथा परमाय की निश्चल अमल विमल ध्यातनामा सुमन सुरभि। पदों की वाछा, वैभवों की आकांक्षाओं से रहित ये महापुरुष मात्र स्वानुराग के समान देशानुराग को प्रस्फुटित करने की टेक में तल्लीन रहते हैं। जीवन से पलायन नहीं, समस्याओं से कतराते नहीं, स्वार्थ की मजूपाओं में आवद्ध होकर सड़न या अनुभव नहीं करते, सड़ाघ जीवन बिताते, अपितु समता के महासागर में, राष्ट्र के प्रतिव्यक्तियों को सम्प्रवेश का अवसर प्रदान करते हैं। एकता की अद्वैतता की धारा में, सम्पूर्ण जन जीवन को समाहित करना ही सत्ता और तपस्वियों की साध होती है। जातियों के पंचाक्षिक ताण्डव-नतन, छूआछूत के धिनोने नारकीय अभिनय, ऊँच और नीच के श्रीछा पाश तथा वाणिक विषम वैविध्यों के अंतराल में वे नहीं आते। लोक जीवन की सदाराधना ही सत्ता की उच्चतम आकांक्षा होती है।

मैं अपने ही राष्ट्र की बातें करती हूँ। प्राचीन काल से लेकर आधुनिक काल तक के परिवेशों में यदा-वदा समस्याओं की तरंगमालाएँ उठा करती हैं, उठा करती थी और उन तरंगमालाओं के समाधान के लिए ही सत्त तपस्वी दृढतमकल्पित होकर, राष्ट्रीय जीवन के सबतोमुखी कल्याण के लिए प्रयत्नशील रहते थे। वे सत्त और तपस्वी विभिन्न क्षेत्रों के थे—उनकी परिधियाँ भी विभिन्न थी, वे विभिन्न विचारों और मायताओं के मनस्वी थे। इन सारी मानसिक विविधताओं के होते हुए भी उनमें राष्ट्रीय एकता के लिए जो आयास प्रयास किए वे हमारे आधुनिक जन-जीवन के प्राणवत् उदाहरण हैं। उनकी चिरंतन

भाव धाराओं के विमल वारि-प्रवाह में, जो आज भी, मुत्तरित हैं, फल्गु की तरह प्रवाहित हैं, हम छत्र-छत्रों के द्वद्वात्मक अरि-निचयों को, इन धवल निमल प्रवाहों में अयगाहन कर, मानसिकता के दीवत्यों को सबल राष्ट्रीय चेतन्य के बलाघातों से सबल बनाने का उपक्रम करें।

हिंदी के आदर्श सतों की परम्परा का बाल जयदेव से प्रारम्भ होता है। जयदेव कोमल वात-कमनीय पदावली के गायक थे। गीत गोविन्द के अमर रचयिता सत जयदेव ने जो भक्तिमूलक भाव धारा की तटिनी का वचस्वल उत्स उपस्थापित किया उसी के फलस्वरूप सत तपस्वियों की एक पृथक् एवात्मक भावधारा निर्गत हुई जो आगे चलकर राष्ट्रीय एकता की चेतनात्मक कारण बनी और अनेक प्रचार के सतों तपस्वियों के उद्गमन की उपादान बनी। इन सबकी एकात्मक भाव धाराओं के सबल प्रवाह में जो राष्ट्र का विरूज बलेवर उपस्थापित हुआ वह हमारे राष्ट्रीय गौरव की अक्षणिमा का पूरा परिचायक है। हिंदी के सतों की परम्पराएँ बड़ी उच्च और गरिमा महित हैं।

इनके साहित्यों में लोक-कल्याण की सजीव चर्चा-अर्चा सबल प्रमुखता से परिलक्षित होती है। सामाजिक जीवन में जो वैषम्य के प्रबल बाधाचक्र थे, दुरभिसन्धिषया थी और थे मति वैविध्य—इन सारी कुव्यवस्थाओं की कुहेलिकाओं के निराकरण के लिए सत कवियों, चिंतकों तथा तपस्वियों की भूमिकाएँ अतीव स्तुत्य रही। सतों की परम्पराओं की सबल धाराओं में सर्वोच्च स्थान महात्मा कबीर का है। इनके स्वरो में जो ओज और ऊर्जा थी, सत्कारिता थी और साहसिकता के सत् प्रवास थे—वे हमारे राष्ट्रीय जीवन के प्राणाधार हैं। प्रस्तुत प्रसंग में तपस्वी और सत के अयकृत पाठ्यवर्गों को समझ लेना आवश्यक है। तपस्वी वे हैं जिनने पठन-पाठन, चिन्तन-मनन, तपश्चरणों तथा पुरुषचरणों से आत्मा को निष्कलुष तथा निद्रा-द्वन्द्व बनाने के आयाम कर, स्व को सञ्चलित करने का प्रयास किया। तपस्वी वे हैं—जिन्होंने व्यक्तिगत आत्म हित, कामनाओं के हेतु, पावन आचरणों के सेतु निर्मित किए। सत वे हैं जिन्होंने तपस्या की सिद्धि के अनन्तर प्राप्त ऊजस्वल विचारों को जन-जीवन के कल्याण हेतु विसर्जित किया। बहुतेको ने व्यक्तिगत आचरणों की पवित्रता पर धल दिया और अनेकों ने प्राप्त ज्ञान का, समीहित प्राप्त पाठ्य का, जन-कल्याण में विसर्जित किया। अनेक तपस्वी धनकर ही रहे और बहुतेको ने तपस्वी के रूपों को सत बनकर बिखेर दिया। इन सतों ने कथनी और करनी को, ज्ञान को और कम को, जिजीविषा और मानसिकता की सबल छवि को राष्ट्रीय उच्च एकता का ही स्वर नहीं दिया, अपितु एकात्मक भावात्मक अन्तर्जीवन की एक ऐसी सुरभित आलोक रश्मि भी प्रदान की—जहाँ न कोई उच्च है और नहीं लघुता की क्षुद्रता का उपहार है और न तो रूप, वण, नाम, गोत्र तथा छलना प्रपञ्चों के स्वर निनाद हैं। मानवीयता के व्यापक पावन परिवेश में केवल समता की स्वर-लहरिया ही हैं—नहीं हैं कटु-कटुक हनन-हत्याओं के स्वरनिनाद। मौलिकता और अभिव्यजना की दृष्टियों से वे सत साहित्य अतीव प्रेरणादायक महिमावत भागीरथी जलनूतनया वे निमल-उपकूल हैं—जहाँ विचरण करने पर सत्कामनाओं के पुलकित सुमन सौरभ ही सम्प्राप्त होते हैं।

वे साधु सत परहित-चित्तक थे। निजता और लघुता के द्वन्द्व-बलहो से दूर थे। उनकी सज्जनता और साधुता में झालीनता थी। वे बाह्याडम्बर के अरि थे। वे कृत्रिमता के छल छत्रों के औपचारिक बन्धनों के विरोधी थे। भाषागत कट्टरता तथा जातिगत दुबलता उनमें न थी। वे भौगोलिक सीमाओं के बंधनों को खण्डित कर, एक राष्ट्रीय भावधारा का निगमन चाहते थे। साधु सतों की वाणी वह वाणी थी—जिसमें उनकी अनुभूति, चिन्तन के महिमामय उपस्थापन तथा सुनिश्चित ज्ञान धारा की एकात्मक भावधारा थी। भारत की धरा पर पालित पोषित एवं उत्पन्न होने के कारण उनमें भारतीय

सम्पूर्ण चराचरो के प्रति हार्दिकता थी। वे सवहितवाद में व्यक्तिवाद की विसर्जित करने के पक्षपाती थे। वे दोनों ही साधु और सत निर्मीकता के प्रधर पक्ष के पोषक थे। वे ईश्वर की एकत्व रूप परिधि के आवेष्टन में राष्ट्रीयता की एकात्मक भावधारा के पोषक थे। वे पार्थक्य की फूट-फाक से दूर थे। वे भारतीय मानसरोवर की एक ऐसी ज्योति प्रदान करना चाहते थे जिसमें सभी एकात्मक रूप में भासित हो।

सत्तों के रूप बड़े ही रोचक तथा प्रभावोत्पादक हैं। रूपको के आवेष्टना में स्वानुभूत विषयों की अभिव्यक्ति कर, समाजयत्न्याण उनकी शमना थी। वे ऐसी किसी भी धारा के विरोधी थे जो राष्ट्रीय जीवन को शत-विशत कर दे। उनमें सक्कीणता की उभन-चुभन नहीं थी। वे खण्डन-मण्डन के बटुक स्पर्शाघातों से दूर थे। वे मात्र भक्ति, साधना, भावना और उपास्य के क्षेत्रों को एकात्मक बनाना चाहते थे। वे द्वैताद्वैत, अद्वैत, विसिष्टाद्वैत और शुद्धाद्वैत के पूर्ववर्ती पानात्मक प्रवाहों को सबल एकात्मक प्रवाह देना चाहते थे—जिसमें मानवता पुलकित हो, पशुता खडित हो और राष्ट्रीयता का एक भास्वर रूप निमित्त हो। सगुण और निर्गुण की भेदक ज्ञान धाराओं के मध्य वे एक ऐसी आंतरिक भावात्मक चेतनात्मक अद्वैतता की निमल पान धारा प्रवाहित कर सके जिसके कारण भारतीय विविधताओं की बहुरूपिणी धाराओं को एकात्मक ज्ञानधारा मिल सकी और राष्ट्र-शकट-यान द्वंद्व के समस्त व्यवधानों से अलग होकर चलता रहा। साधु और सत धर्म की जटिलता नहीं चाहते थे, कम की विशालता चाहते थे। वे जीवन की बटुता और विषमताओं का निराकरण चाहते थे। उनमें मात्र तक-प्रधान होकर एक दूसरे के मतो का खण्डन करने की शक्ति न थी। उनमें सत की ओर ही अपनी-अपनी दृष्टियाँ फैलाई थी। सत् की वास्तविक प्रज्ञा के कारण ही वे सत् बड़े गए। एक ही सत् की उन सबने अनेक नामों से सम्बोधित किया। उन सबने सत् को बभी ब्रह्म कहा और बभी खुदा। इसी एकत्व के वे परिचायक थे। इनमें मनोवाधिन धारणाओं को जीवन में उतारने की अपूर्व क्षमता थी। वे महाकवि बनने की ओट में बध्य को आवृत करना नहीं चाहते थे। वे सत् चित् आनंद की वास्तविकता को जीवन पर उतारना चाहते थे। वे उपदेशक थे। कुछ ही ऐसे बन सके जिनके रचना-कलापों में वाक्यत्व की छटा के भी दर्शन होते हैं। वे अनुभूत विषयों की वाणी के माध्यम से जनजीवन में बिखेर देना चाहते थे। साधु-सत्तों की वाणियों को तत्कालीन जन-जीवन ने पवित्र ईश्वरीय वाणी के रूप में स्वीकार किया। यही कारण हुआ कि तत्कालीन राष्ट्रीय जीवन अत्यधिक वैचारिक विविध सन्नमणों के अंतराल में रहकर भी, स्वस्थता का अनुभव करता रहा। यह सवथा ध्यान रखने की बात है कि नीति हमारी मानसिकता की दुबल भावनाओं को परिष्कृत कर सदाशयता का बीज वपन करती है, किन्तु राजनीति शुष्कता के पटल पर अवस्थित होकर, हमारे भौतिक पक्षों के विविध वैषम्य का निराकरण करती है और साधु सत्तों की वाणी—अत पटी में अवस्थित समल दुबल काल्पन्यपूर्ण वैषम्यों का शमन कर, एक ज्योतिर्गत भास्वर साम्यमूलक सदभावना की सामंजस्य पूरा आभा प्रदान कर, राष्ट्रीय चेतना को ऐसी सदाशयता का पयोधि प्रदान करती है—जिसमें न कहीं दुराव होता है, न कहीं करेव होता है और न तो पुत्रापि खण्डक मनोभाव। अब मैं बतिय उन सत्तों की ओर ध्यान आकृष्ट करती हूँ जिनके पावन आख्यान के कारण जीवन पुनीत वैभव बन सका। बवीर—स्वामी शंकराचार्य ने अपने काल के परिवेश में एक विलक्षण निनाद किया। उनके अद्वैतवादी विचारों के प्रकाश में परवर्ती कवियों और आचार्यों ने भी सहयोग दिया। वेदादि धार्मिक ग्रंथों के प्रति इन सब की निरंतर आस्था बनी रही। बौद्धों एवं जैनो के सुधारक सम्प्रदायों तथा नाथ-योगी सम्प्रदायों के लोगों को वेदादि प्रामाण्य ग्रंथों की आवश्यकता न रही। इस प्रकार सुधारक सम्प्रदायों के दो दल बन गये। कुछेक

पूर्व निर्दिष्ट विचारों के आवेष्टनों में चलते रहे और बुद्धि स्वतंत्र रूप से समायोज्य रूप देने का प्रयत्न करने लगे। द्वितीय ने हृदि, परम्परागत आदर्श और धार्मिक आडम्बरों का विरोध कर मानव शरीर को ही सत्य का सर्वश्रेष्ठ मंदिर समझा। इस प्रकार मानव चेतना का स्वतंत्र आत्म विश्वास, आत्म-गौरव तथा स्वावलम्बन की स्वाभाविक चेतनाओं का स्वस्थ विकास हुआ और परमुद्रापक्षिता के प्रखर पाशों से सामाजिक जीवन को थोड़ी बहुत मुक्ति मिली।

स्वामी शंकराचार्य तथा प्राचीनतापरव आचार्यों ने विचारों के अभिव्यजन में ससृजित माया का ही आश्रय लिया, किन्तु सुधारवादी सत्ता ने तत्कालीन प्रचलित जन-मायाओं का ही आश्रय लिया—अपने वैचारिक मतव्यो के अभिव्यजन में। प्रथम ने अपने मतव्यो की पुष्टि के लिये प्रामाणिक एवं माय प्रयोगों के उद्धरण प्रस्तुत किए और द्वितीय ने स्वकीय अनुभव तथा साधारण सचेतों पर आधारित रूपकों और उदाहरणों का ही उपयोग किया। इसी प्रकार के द्विधात्मक परिवेश में, साम्प्रदायिक प्रक्रियाओं से मुक्त होकर, कबीर ने मुक्त भावना का मुक्त होकर प्रचार-प्रसार किया जो राष्ट्रीय जीवन की एकात्मक प्रशस्ति का कारण बना।

कबीर के समय में अनेक प्रकार के धार्मिक मत वैविध्य थे। हिन्दू, मुसलमान ही नहीं, अपितु, सयासी, शाक्त, जैन, शैख, एवं बाजी सब अपनी अपनी विभूता की प्रभुता दिखाना चाह रहे थे। सामाजिक जीवन में छूत-अछूत की समस्या विकराल रूप धारण कर रही थी। छलना प्रपञ्च, आडम्बर, विद्वेष तथा स्वाधरता की पराकाष्ठा सी हो गई थी। कबीर ने उन सारे प्रपञ्चमय अनल कणों से सामाजिक जीवन को बचाने का प्रयास किया जिनके कारण राष्ट्रीयता की सद्भावना की एतत्त्वमूलक सुरभि विहृत हो रही थी। कबीर ने अनुभव, अनुभूति, प्रज्ञा, शक्ति मेधा तथा स्वाभाविक मनोपा का आश्रय लेकर जो ज्ञान दिशा तथा कृतव्य दिशा प्रस्तुत की उसी के फलस्वरूप सामाजिक जीवन में एक शांतिमूलक आशा का स्फूर्ण हुआ जो विश्वास, आस्था और निष्ठा का भव्य रूप प्रस्तुत कर राष्ट्र की सबल पथेय दे सका। कबीर की वाणी स्वानुभूति पर आधारित है। कबीर ने स्वानुभूति को ही बाह्याभिव्यक्ति का रूप प्रदान किया। कबीर की ज्वालायमयी वेदना, आत्म तत्व के गहन शीतल जल-कणों को प्राप्त कर शांत हो गई। कबीर की सहजात अनुभूति की वाणी देखिए —

तन भीतरि मन मानिया बाहरि कहा न जाई।

ज्वाला में फिरि जल भया, बुझी बल ती लाई॥

अनुभूति की तीव्रता की गहनता की आलोकमयी स्फूर्तियों की एक झलक और देखिए।

कहे कबीर यहू अकय कया है, कहता कही न जाई।

सहज भाई जिहि ऊपजै—ते रमि रहे समाई॥

कबीर ने अगम्य अगोचर एवं ज्ञानातीत की गरिमा का आभास प्राप्त कर लिया था तभी तो वे कहते हैं

लाली मेरे लाल की जित देखू तित लाल।

लाली देखन मैं गई मैं भी हो गई लाल॥

स्वामी रामानन्द—उत्तर भारत की सत् परम्परा में रामानन्द महाशय का उत्कृष्ट स्थान है। इनके व्यक्तित्व-पूण मनुष्यत्व से तत्कालीन सामाजिक जीवन अत्यधिक प्रभावित हो उठा। सामाजिक जीवन की समुद्रति के लिये इनका प्रयास प्रशंसनीय रहा। लोक मंगल की भावनाओं की दृष्टियों से समयशील साधुओं की टोली को संगठित कर उच्च देश हिताय समर्पित भाव से काम करने की प्रेरणा देने वाला रामानन्द का स्थान सर्वोपरि है। रामानन्द पूण विन सत्त थे। रामानन्द के शिष्य बागहू बहे जावे

है। बबीर, पीपा, रविदास, घन्ना, अनन्तानन्द, मुरमुरानन्द, नरहरानन्द, योगानन्द, सुखानन्द, भवानन्द एवं गालवानन्द। इन मन्ने रामानन्दी विचारो के प्रचार-प्रसार द्वारा राष्ट्र का अत्यधिक हित किया। पीपा—इनके प्रधान गुरु बबीर ही थे। पीपा ने सामाजिक जीवन के कल्याण के लिये अत्यधिक कार्य किए। इनकी अवतारणा का बाल सम्वत् १४१७ है। पीपा साधुसेवी तथा पहुँचे हुए भक्त थे। इनकी रचनाओं का सग्रह पीपा जी की वाणी नाम का एक सग्रह है। पीपा ने छलना, छद्म, प्रपञ्च, माया, छूनाछूत की घृणित भावनाओं से मानवा को दूर रहने का सन्देश दिया। ये बड़े ही निर्भीक सत्त थे। रैदास—ये सरलता के उपासक थे। बाल्यावस्था से ही राम जानकी के उपासक थे। अभी भी इनके अनुयायी महाराष्ट्र और राजपूताने में पाए जाते हैं। भीरा ने अपनी रचनाओं में रैदास को अपना गुरु स्वीकार किया है। इनका जन्म बाल सम्वत् १५३९ कहा जाता है इनकी भाषा में फारसी का प्रयोग है। जान और तत्वानुभूति आपके जीवन की आकांक्षा थी। जीव का स्थान सर्वोपरि रखने का सवेत आपने अपनी रचनाओं में दिया है। इनकी रचनाओं का एक सग्रह रैदास की वाणी नाम से प्राप्त है बबीर ने रैदास को सत्य पथ दिग्दर्शन कहा है। रैदास अष्टांग साधन के स्वीकृत उपासक थे। इनने साधना की इन कोटियों का ही जीवन में प्रयोग किया—गृह, सेवा, सत्त, नाम, ध्यान, प्रणति, प्रेम और विलय। रैदास ने स्वस्थ विचारों का प्रचार-प्रसार किया। जीवन की बटुता विषमताओं से भिन्न होकर इनने तपस्या, साधना, सिद्धि और पवित्रता को ही जीवन का सर्वोच्च अवदान स्वीकार किया। राष्ट्रीय जीवन के हित साधन में रैदास का सर्वोच्च महत्व है। समता की एक विराट अनुभूति इनकी रचनाओं की खासी विशेषता है।

नानक—गुरु नानक सिखधर्म के प्राणाधार माने जाते हैं। इन्हीं के कारण सिखधर्म सर्वोच्च उत्कर्ष को प्राप्त कर सेवा। गुरुनानक का जन्म सम्वत् १५२६ म हुआ। इसके पिता का नाम बालूच द था। नानक बाल्यावस्था से ही बड़े शांत स्वभाव और भगवद भक्त थे। पंजाबी, संस्कृत, हिन्दी तथा फारसी का इनको सुन्दर ज्ञान था। धार्मिक सम्प्रयोग और आत्म चिन्तन इनके जीवन के परम लक्ष्य थे। जीवन के व्यावहारिक सुखों की ओर भी इनका ध्यान गया, किन्तु ससार की विनाशशीलता देखकर इन्होंने संतुष्टि होकर अविनाशी के चरणों पर अपने को विसर्जित कर दिया। नानक भ्रमणशील व्यक्ति थे। इनने अनेक स्थानों का भ्रमण किया और भ्रमण के माध्यम से स्वकीय ज्ञान निष्ठा विचारों का सम्प्रसार किया। नानक अत्यधिक उदार थे। इनकी अनुभूति अत्यधिक प्राणवत् थी। अहंकार, छलना और मायिक प्रपञ्चों से दूर रहकर सामाजिक जीवन का कल्याण ही इनकी कामना थी। नानकजी ने समय-समय पर बहुत से पदों की रचना की। ये सारे पद ग्रन्थ साहिब में संकलित हैं। ब्रह्मा, जीव, जगत, माया, भक्ति, क्षणभंगुरता तथा चेतावनी इनके तपश्चरण के उद्देश्य थे। ये जीवन की मंगलकामना के सशक्त प्रहरी थे। ये लोक-कल्याण की कामनाओं की टोक लेकर निरन्तर साधना के पथ को प्रशस्त करते रहे। जिन सत्यों की इनने अनुभूति की उसको जन हित में बिखेर देना ही इनकी मनीषा थी। सम्पूर्ण राष्ट्रीयता के हित साधन की दिशा में—ना हिन्दू ना मुसलमान कहकर इनने स्वानुभूति को व्यापक दिशा प्रदान की। पवित्रता, समानता, सहनशीलता तथा साधना तत्परता—नानक की मजिल थी। कूट से भिन्न, परेब से दूर, दुर्भिसन्धियों से अलग रहकर लोकहित साधन के माध्यम से राष्ट्र-हित चिन्तन करना नानक की अभीष्ट थी। नानक, सेवा के भूतरूप थे। भाषाओं के जटिल जजालों से पृथक् थे। सहानुभूति इनकी आधार शिला थी। सौजन्य इनकी भित्ति था। स्वाध से भिन्न पराध और परमाध इनकी एकांतत सर्वोच्च साधना की इयत्ता थी।



उदाहरण—इस दमदा मीनू गी वे भरोसा आया आया, न आया न आया ।

यह ससार रैनदा सुपना वहाँ देखा-कहि नाहि दियाया ।

दादूदयाल—इनका जन्म सम्वत् १६०१ है । इनका जीवन व्यावहारिक जीवन में भी लगा, किन्तु अतिदीर्घ ये विरक्त हो गए । ये यात्रा के बड़े प्रेमी थे । अक्सर वे चालीस दिनों तक इनकी सगत की । इनकी अनेक महत्त्वपूर्ण रचनाएँ हैं । यात्रा प्रसंग में दादू ने परमात्मिक जीवन के महत्त्वपूर्ण उपदेश देकर लोक कल्याण की कामनाओं को अत्यधिक प्रथम दिया । दादू के पदों, साहित्यों और वानियों की संख्या सर्वाधिक है । दादू के विचारों की एक झलक देखिए —

धीव दूध में रमि रहा व्यापक सबही ठौर,

दादू बकता बहुत है मरि पाडे ते और ।

केते पारपि पचिमुए—कीमति वही न जाइ,

दादू सब हेरान हैं गूने वा गुठ पाइ ॥

ये मोची जाति के थे । ये कबीर के अनुयायी थे । ये भ्रमणशील थे । इनका जन्म गुजरात के अहमदाबाद नामक स्थान में हुआ । राजस्थानी और पश्चिमी हिन्दी ही इनकी बानी की भाषा है । नाम की महिमा, जाति पाति का निराकरण, हिन्दू मुसलमानों की समानता, ससार की अनित्यता, इनके लक्ष्य के समीहित मनोबल थे ।

सुन्दरदास—जन्म जयपुर राज्य में—१६५३ में । दादूदयाल के शिष्य । अध्ययन के कारण विशेष पाण्डित्य, वेदांत की विशेष अभिरुचि । व्यक्तित्व और मनुष्यत्व का सामंजस्य । अभिव्यक्ति में पाण्डित्य । लोक-धर्म के समर्थक । सुन्दर विलास नाम का प्रसिद्ध ग्रन्थ । भाषा आलम्बारिक । रचनाओं की एक झलक—

बोलिए तो सब जब बोलि को बुद्धि होय ।

ना तो मुख मोन गहि चुप होय रहिए ॥

सुक भग, छंद - भग - अरथ मिलै न कछु ।

सुन्दर कहत ऐसी बानी नहि कहिए ॥

गुरु तेगबहादुर—२० मार्च १६६५ को गुरुगद्दी पर बैठे । इन्हें अनेकों प्रकार के जीवनगत संघर्षों का सामना करना पड़ा । ये भ्रमणशील व्यक्ति थे । धानेश्वर प्रयाग, मुंगेर, भालदा, पटना और अनेकों स्थानों का इनने भ्रमण किया । कालांतर में औरजेव द्वारा गुरु तेगबहादुर बंदी बनाए गए—और भीषण यंत्रणाओं को सहन करते हुए इन्होंने सन् १७३२ सन् १६७५ को अपना शरीर त्याग दिया । गुरु तेगबहादुर वीर, साहसी, धीर, गम्भीर और दयालु प्रकृति के व्यक्ति थे । ये सफल राष्ट्रीयतावादी चिंतक माने जाते हैं । इनकी सुन्दर रचनाएँ गुरु ग्रन्थ साहित्य में उपलब्ध हैं ।

गुरु गोविंद सिंह—गुरुगोविंद सिंह की वात्स्यावस्था पटना में ही व्यतीत हुई । कुछ समय के बाद ये अपनी माता के साथ आनंदपुर पहुँचे । ये शारीरिक भ्रम में निपुण थे । लगातारता और त्याग-शीलता के कारण इनकी अत्यधिक ख्याति हुई । गुरुगोविंद सिंह ने मित्रों में वीरता, प्रतियोग और साहस की भावनाओं का संचार किया । इन्होंने सिखा का संगठन करके इनकी जाति पाति की भावना विनष्टकर, इन्हें धार्मिक एकात्मता के सूत्र में आवद्ध किया । इनने ही खालसा पंथियों के लिए कटार, बघा, कच्छ, केश एवं पट्टा पहना अनिवार्य कर दिया । राष्ट्रीय जीवन की सुरक्षा तथा खालसा-सम्प्रदाय के विकास में

इन्होंने महत्वपूर्ण योगदान दिया। गुरुगोविंद सिंह का आस्थात्र मे निपुण थे। इनके पावन आश्रय मे अनेक कविगण पलते थे। ये ससृष्ट वे कवि भी थे।

उदाहरण—

दीनन के प्रतिपाल करे नित सत उबार गनीमन गारे।

पच्छी, पशु नग नाग नराधिप सबसमै सब को प्रति पारे॥

वाह भयो दोउ लोचन मूद के बैठि रह्यो बकध्यान लगायो—

हात कियो लिये सात समुद्रन-लोक गयो परलोच गँवायो॥

ये स्वतन्त्रता के अनन्य उपासक थे। इनमे विलक्षण प्रतिभा थी। स्व के प्रति उच्च कर्तव्यभाव जाग्रत कर, देशानुराग की भावना का जागरण करना इनके प्रमुख लक्ष्य थे। ये धर्मगुरु होने के नाते, पूज्य नेता होने के नाते अद्वैत तथा कवि होने के नाते प्रशसनीय रहे। इनकी उदारता तथा साहसिकता ने सम्पूर्ण जीवन को प्रभावित किया।

सत दरियादास—इनका जन्म सन् १७३१ मे, बिहार प्रांत मे हुआ। जन्म एक मुसलिम परिवार मे हुआ। इन पर कबीर का प्रभाव अधिक पड़ा। ये भ्रमणशील सत थे। इनकी रचनाओं के नाम हैं—दरियासागर एव ज्ञान दीपक। ये दोनों ग्रन्थ बड़े ही उपयोगी हैं। इनके सिद्धांत भी कबीर के समान ही हैं।

उदाहरण—

पेठ को पकड़ जब डाल पाली मिलै-डार गहि पकड़ नहि पेठ यारा।

देख दिख दृष्टि असमान मे चंद्र है—चंद्र की जोति अनगिनित तारा।

सतों की सख्या इतनी है कि उनके सारे उल्लेख सम्भव नहीं, केवल संक्षेपत यह संकेत करना है कि सतों ने मूलतः राष्ट्रीय एकता का प्रयत्न नहीं भी किया हो, किंतु गौणतः उनसे धर्म, कर्म, आचार विचार, भाषा व्यावहारिक जीवन के कटु बाल्याडम्बर आदि अनिवाय जो राष्ट्रीयता के पोषक तत्व हैं—इन सबके माध्यम से होते रहे। यही कारण हुआ कि विविधताओं का देश अपना राष्ट्र भारत एकता का रसात्मक अनुभव करता रहा।

सतों की भाषा विषयक धारणाएँ सदा उदार थीं। सतों की काव्य भाषा मे अनेक धोलियों का समाविष्ट रूप सम्प्राप्त है। उनकी काव्य भाषा मे अवधी, ब्रज, राजस्थानी, मैथिली, बुंदेलखण्डी आदि शब्दों का आश्चर्यजनक समन्वय है। भ्रमणशील जीवन होने के कारण सतों ने सरल विविध भाषाओं के सम्पुटित रूप को ही अपने उपदेश और काव्यात्मक अभिव्यक्तियों का माध्यम बनाया। सतों ने सरल भाषा मे कठिन से कठिन भावों, दार्शनिक विषयों तथा उपदेश्य विषय वस्तुओं के प्रतिपादन का लक्ष्य अंगीकृत किया। कबीर ने तो भाषा की एकता की विशाल समन्वित गहरी ही प्रस्तुत की, जहाँ भोजपुरी की महिमा, ब्रज की गरिमा, राजस्थानी की लालिमा, फारसी की घबलिमा, अरबी की अरणिमा तथा खड़ी बोली का विकासशील रूप परिलक्षित होते हैं। नामदेव ने ब्रज अवधी, खड़ी बोली का विकासशील रूप। रैदास ने ससृष्ट वे तद्भव शब्द, ब्रज अवधी, खड़ी बोली, अरबी फारसी। नानक ने पंजाबी, गुरुमुखी, खड़ीबोली, दरिया साहब ने ब्रज, भोजपुरी अवधी, एव इन सभी सतों ने भाषाओं की उदारता का एक व्यापक परिचय देकर, राष्ट्र का व्यापक हित-साधन किया।

अब मैं कतिपय सतों के काव्यादर्श प्रस्तुत कर रही हूँ। इनसे यह परिपात होगा कि सतों ने किस प्रकार राष्ट्रीय जीवन का संवर्धित कल्याण किया। साथ ही सतों ने किस प्रकार शैव, दायत, वैष्णव

तथा अ-या य विविध मतवादो के व्यूहो मे अवस्थित राष्ट्र का बहुविध कल्याणकारी आयाम प्रस्तुत कर ऐसा उपकार किया कि भारतीय जन-जीवन मे विद्वेष के पावक, कटुता के दायक, तथा विविधता के खलनायको के क्षमन हुए और सम्पूर्ण देश को विविध बाह्य छलन-खलन के मध्य भी, एकता की भागीरथ की प्रवाहित जल-धारा मे अवगाहन करने का शुभ अवसर मिला ।

उदाहरण—

हमन है इश्क मस्ताना, हमन को होसियारी क्या ।  
रहें बाजार या जग में-हमन दुनिया से यारी क्या ।  
जो बिछड़े हैं पियारे से-भटकते दर व दर फिरते ।  
हमारा यार है हममे, हमन को इ तजारी क्या ।

° ° °

कौन ठगवा नगरिया लूटल हो ।  
चन्दन काठ के बनल छटोलना तापर दुलहिन सूतल हो ।  
उठोरी सखी मोरी माग सवारो दुलहा मोसो रुसल हो ।  
आये जमराज पलग चडि बैठे—नैनन आसू टूटल हो ।  
चारि जने मिलि खाट उठाइन बहुदिशि धू-धू ऊठल हो ।

‘कबीर’

तत्र गहन को नाम है, भजि लीजै सोई ।  
लीला सिध अगाध है, गति रखै न कोई ।  
कचन मेरु सुमेरु द्वय, गज, दीर्ज दाना ।  
कोटि गऊ जो दान दे नहि नाम समाना ।  
जोग जग्य से कहा सरै तीरथ व्रत दाना ।  
ओसे प्यास न भागि है—भजिये भगवाना ।

‘नामदेव’

रामहि पूजा कहा चढाऊँ फल अरु फूल अनूप न पाऊँ ।  
मनहि पूजा मनहि धूप मनही से सेऊँ सहज सरूप ।  
पूजा अरचा न जानूँ तोरी कह रैदास कौन गति मेरी ॥  
मलया गिरि बेधियो भुवना विष-अमृत बराइ एक सगा ।

‘रैदास’

सब कुछ जीव को व्योहार ।  
भाता, पिता, भाई, सुत बंधव अरु पुनि गृह की नार ।  
तनते प्राण होत जब यारे देरत प्रेत पुकार ।  
आय घरी बोक नहि राखे धरत देत निवार ।  
भृग तृत्ना ज्यो जग रचना यह, देखो द्वंद्व विचार ।  
यह नानक भजु रामनाम नित, जाते होत उधार ॥

‘नानक’

प्राणी नारायन सुधि लेइ ।  
 छिनु छिनु ओधि घटै निसिवासर वृथा जात है देह ।  
 तरुनायो विप्रियन रूपा खोयो बालापन अज्ञाना ।  
 बिरघ भयो अजहूँ नहि समझे कोन कुमति उरभाना ।  
 मानुस जन्म दियो जेहि ठाकुर सोते क्यो बिसरायो ।  
 मुक्ति होति नर जाके सुमिरे निमल न ताको गायो ।

‘गुरु तेगबहादुर’

दीनदयाल सुनी जबते तबते हिय मे कछु ऐसी बसी है ।  
 तेरो कहाय के जाऊँ कहाँ मैं तेरे हित की पट खँच बसी है ।  
 तेरोई एव भरोस मलूक को तेरे समान न दूजो सी है ।  
 एहो मुरारि कही अब मेरी हँसी नहि तेरी हँसी है ।  
 नाम हमारा खाक है—हम साकी बन्दे ।  
 खाकहिते पैदा किए अति गाफिल गन्दे ।  
 कबहु न करते बन्दगी—दुनिया मे भूले ।  
 आसमान को तावते छोड़े चढ़ि फूले ।

‘मलूकदास’

अजहूँ न निकसे प्राण कठोर ।  
 दरसन बिना बहुत दिन बीते सुन्दर प्रीतम मोर ।  
 चार पहर चारहु जुग बीते रँनि गँवाई भोर ।  
 अबधि गए अजहूँ नहि आये कतहु रहे चितचोर ।  
 कबहु नैन निरखि नहि देखे मारग चितवत तोर ।  
 दादू अइसहि आतुरि विरहिनि जँसहि चन्द चकोर ।

‘दादूदयाल’

केचित कहे सस्कृत बानी कठिन श्लोक सुनावहि जानी ।  
 केचित बाद विविधमत जाने पढिए व्याकरण चातुरी आनी ।  
 केचित कविता कवित्त सुनावे कुण्डलिया अरु अरिल बनावे ।  
 केचित छन्द सवैया जोरें जहाँ तहाँ के अक्षर चोरें ।  
 केचित वीण बेणु बदीता ताल मृदग सहित सगीता ॥

सत सुन्दरदास

सुन्दर समुझि करि कहिए सरस बात ।  
 तबही तो वदन कपाट गहि खोलिए ।  
 सुन्दर सुवचन सुनत अति सुख होत ।  
 सुवचन सुनतहि प्रीति पटि जात है ।

‘सत सुन्दरदास’

कोई बार कहै कोई पार कहै उसका कहूँ बार न पार है रे ।  
 कोई मूल कहै कोई डार कहै उसका कहूँ मूल न डार है रे ।

कोई सूय यह कोई धूल यह यह सूय है धूल तिराला है रे ।

कोई एव यह कोई दोह यह हि मुदर दूद लगाए है रे ॥

‘मुदरदास’

सठ तजि नाम जगत सग राचो ।

जेहि वारन बहु स्वाग मछै है घोरासो ता परि परि राचो ।

गम माहि जे जनम कियो ये एवहुवार भयो हि गावो ।

स्वारण कोही उठि-उठि पायै राम भजन परमारण पावो ।

सतन की टक्ताल चरोना, गुद की हाट बचहु हि जाचो ॥

‘सहजोबाई’

उक्त उद्धरणों और पावन उक्तियां ये उद्धरण का तात्पर्य यह है कि सत्ता ने अधिल मानवताओं के कल्याण के लिये ही विचार, भाषा, वैविध्य और प्रपंच की वास्तविकता की परगणर एव ऐसे सामूहिक आदर्श की ओर सकेत किया जहाँ न कोई विषमता है और न दुरभिसिद्धि । इन्हीं कारणों के प्रथम पर अपना राष्ट्र एक स्वस्थ प्राणवान स्वास्थ्य की अनुभूति करता रहा ।

मेरी उक्त विचार परम्परा का तात्पर्य यह है कि सत् चिन्तक-तपस्वी तथा साधुओं ने राष्ट्रीय हित साधन के जो स्वर निनादित किए, उन्हीं के फलस्वरूप राष्ट्र अनेकताओं की व्यापक धाराओं के मध्य एक व्यापक एकता की धारा की अनुभूति करता रहा । इन धाराओं ने, जन जागरण के स्वर, विचारों के आलोक वर्तव्यबोध तथा शान्ति लान करने की एक आशा दिशा प्रस्तुत करने का ऐसा भगीरथ प्रयास किया कि प्राची, प्रतीची, उदीची, तथा समीची के व्यवधायक तत्व एव भाषा, धर्म, धर्म, मत-वैविध्यों के झझावात, राष्ट्र को क्षीणनाय नहीं कर सके और आंतरिक एकता तथा बाह्य सुनीतता की व्यापक अनुभूति करता हुआ भारतीय जनपद, परमाथत अप्रतिहत गतिव होकर समुन्नत पथ का पथिक बनकर प्रसस्त गिरितु ग शृ ग पर समारूढ होता रहा ।

ये सन्त तपस्वी मात्र अनुभूति के ज्ञाता, वर्तव्य के साधक, विचारों के उद्गाता, धर्म के प्रचेतक, अनेकताओं के समन्वयक, राष्ट्र के चिन्तक तथा मानवता के सवविध पोषक थे—जिनने स्वार्थ की कल्पित वृत्ति, व्यष्टि की कृपणता, भाषा का झझट, काया के सकट, आराधना साधना के कटक सकट एव छलना प्रपंच की सृष्टि धृष्टि कर राष्ट्र को बीना नहीं बनाया, अपितु राष्ट्र को ऐसी गरिमा महिमा प्रदान की कि मातृभूमि को क्रिया की एकात्मक सहजानुभूति के भास्वर-स्वर मिल दो की झट्टियाँ की फुहारें मिलती रही और हम पारमाथिक सुख, व्यावहारिक शान्ति सुख तथा एकात्मक स्वाभाविक सहजानुभूति करते रहे ।

आज के सकीण विकीण परिवेश, क्षत विक्षत आवेष्टन, ध्वस्त प्रस्त स्थितियाँ तथा आपन्न परिस्थितियों के अंतराल में भी, ऐसे ही सत् साधुओं की आवश्यकता है जो पदा की आकांक्षा, स्वाध की जिघांसक बाधा तथा भाषा विवाद की दल-दली भूमियों की बिगड़ झकट यात्राओं से दूर रह कर, मात्र जन-सेवा की भावनाओं से राष्ट्र की अर्चा करते रहें । ●

# राष्ट्रीय एकात्मता में महिलाओं का योगदान

डॉ० सीता राठौर

हमारी सभ्यता के आरम्भ से और जो इस विश्व की सबसे पुरानी भाषा और साहित्य है और उस माध्यम से एन बहुत विवसित सभ्यता का स्वरूप उभरता है, उसी आरम्भिक बिन्दु से राष्ट्रीय एकात्मता में महिलाओं का योगदान समान स्तर पर स्पष्टतः दृष्टिगत होता है। राष्ट्रीय एकात्मता के विविध कोण हैं, विविध बिन्दु हैं, हर बार राष्ट्र का नाम लेना आवश्यक नहीं है। मानवीय संवेदना, आदर्श अथवा वस्तुगत जीवन दृष्टि, ज्ञान, काम, साहित्य दर्शन आदि इसी क्षेत्र में आते हैं। ये चीजें मनुष्य से मनुष्य को जोड़ती हैं और राष्ट्र को भी एकात्म सूत्र में बांधती हैं। महिलाओं की रचनाएँ और काम वैसे प्रकाश और प्रेरक स्तम्भ हैं जो हर अवस्था में माय को आलोकित करते हैं और हीनता से मुक्त करने की शक्ति तथा सामर्थ्य को इंगित करते हुए आगे बढ़ने को प्रेरित करते हैं। यह प्रकाश और प्रेरणा केवल महिलाओं के लिए ही नहीं, पुरुषों के लिए भी समान स्तर पर है क्योंकि दोनों (स्त्री-पुरुष) जीवन के हर क्षेत्र में एक दूसरे के पूरक हैं। इसकी सम्यक् पूर्ति से ही दोनों पूर्णता का अनुभव करते हैं तथा इससे वैयक्तिक जीवन के साथ सामाजिक एवं राष्ट्रीय जीवन विवसित एवं समृद्ध होता है। भारत की यही दृष्टि थी। जब से यह दृष्टि क्षीण हुई, भारत भी क्षीण होता गया। फिर भी आलोक स्तम्भ बुझे नहीं, बीच-बीच में प्रकट आलोक से अपने ज़िन्दा होने का एहसास दिलाते रहे। इतना भी कम मूल्यवान नहीं है।

वेद पर भारत को बहुत गौरव है और इतना अधिक है कि भारतीय दर्शनों ने उसे आप्त वाक्य और स्वतः प्रमाण माना है। उसी के आधार पर भारत का विकास हुआ, वही भारत का मूलधार है। वेदों में ऋग्वेद सर्वप्रथम है। उसमें सत्ताइस महिलाएँ हैं जो ऋषि कोटि की (ऋषिणा) हैं जिनमें कुछ मिथ की देवियाँ बन गईं, कुछ मानवीकृत होकर भाव प्रतीक बन गईं, शेष दस ग्यारह ऐसी हैं जिनके नाम से ऋचाएँ हैं जिन्होंने ऋषियों के समान ऋचाओं की रचना की। कुछ ब्रह्मादिनी हैं। वैसे तो सभी ब्रह्मादिनी हैं किन्तु यहाँ तात्पर्य उनसे है जिन्होंने ज्ञान का साक्षात्कार तो सदयत किया है किन्तु ऋचाओं की रचना नहीं की। आवश्यकता पड़ने पर शिक्षण निर्देशन अवश्य करती हैं।

जो देवी रूप बन गई और आगे चलकर जिनका प्रयोग मिथ की देवी रूप में होने लगा उनमें अदिति, जुह, इन्द्राणी, सारमा, उवशी, रात्रि, सूर्या आदि मुख्य हैं। समग्र है ये सभी वास्तविक भी रही होगी।

कुछ जो मानवीय विचारों और भावों के प्रतीक रूप में अधिष्ठित हो गईं उनमें श्री, मेधा, दक्षिणा, श्रद्धा आदि का नाम लिया जा सकता है।

जो हर हालत में मानवी हैं और जिन्होंने ऋचाओं की रचना की और जो ऋषि रूप में हैं, ब्रह्मादिनी हैं उनमें लोपामुद्रा, अपाला, विश्ववारा, सिक्ता निवाचरी, घोषा, गोरा, शशवती, रोमशा,

मानधात्री और वाक् के नाम उल्लेखनीय हैं। इसी त्रय में वाङ्मय प्रातिघेयी का भी नाम लिया जा सकता है। उपनिषद् की दो महिलाएँ वाक्कन्वी गार्गी और सुल्मा मेघेयी बहुत महत्त्वपूर्ण हैं।

जो मन्त्रों के साक्षात्कार करनेवाली, ऋचाज्ञा की रचयित्री, ब्रह्मवादिनी, यययित्री के रूप में प्रतिष्ठित है और जिनकी ऋचाएँ मिलती हैं उनमें वाक् इस दृष्टि से विशेष ध्यातव्य है कि उनका साक्षात्कार ज्ञान का चरम बिन्दु है और उनका सूक्त ही वह आधार है जिससे भारत में शक्तिरूप—देवीरूप का इतना विकास हुआ। वाक् के पिता का नाम अम्भृण ऋषि था। इसलिए सूक्त को वागाम्भृणी भी कहते हैं। वाक् के इस व्यापक आत्मबोध और शक्ति रूप में सब व्यापिनी अनुभूति के कारण यही वाक्, सभव है सरस्वती के रूप में प्रतिष्ठित हुई हो। यह वागाम्भृणी सूक्त ऋग्वेद के दशम मण्डल का एवँ सौ पच्चीसवा सूक्त है। सूक्त इस प्रकार है

अहं वद्रेभिर्वसुभिश्चराम्यहमादित्यैरुत विश्वदेवे ।

अहं मित्रावरुणोमा बिभर्म्यहमिन्द्राग्नी अहमश्विनोमा ॥

( मैं रद्रे के साथ, वसुओं के साथ चलती हूँ, आदित्या और विश्वदेवताओं के साथ भी चलती हूँ । मैं मित्र तथा वरुण दोनों को उठाती हूँ, इन्द्र तथा अग्नि को और दोनों अश्विनो को भी उठाती हूँ ।

अहं सोममाहनस बिभर्म्यहं त्वष्टारभुत पूषण भगम् ।

अहं वधामि द्रविणं हविष्मते सुप्राग्ये ३ यजमानाय सुवते ॥

मैं समृद्ध सोम को वहन करती हूँ । मैं त्वष्टा को, पूषा और भग को वहन करती हूँ । हविप्रदाता को धन देती हूँ, सोमाभिषवण करनेवाले को, यजमान को और अच्छे होता को धन देती हूँ । )

अहं राष्ट्री सगमनी वसूना चिकितुषी प्रथमा यज्ञियानाम् ।

ता मा देवा व्यदधु पुरुत्रा भूरिस्थाना भूर्यविशमतीम् ॥

( मैं शासक हूँ, धन को एका करनेवाली । मैं जात्री हूँ, यज्ञार्हों में प्रथम । देवताओं ने मुझे कई स्थानों में बाटा है, मेरे कई आवास हैं, मैं कई रूपों वाली हूँ । )

मया सो अन्नमति यो विपरयति य प्रणिति य ईं शृणोत्युक्तम् ।

अमन्तवो मां त उप क्षियति श्रुधि श्रुत अद्रिक् ते वदामि ॥

( मेरे द्वारा कोई अन्न ग्रहण करता है, देखता है, सास लेता है, वहे हुए को सुनाता है । अनजाने ही वे मुझ में रहते हैं । बहुश्रुत । सुनो, मेरा वचन सत्य होने के कारण श्रद्धेय है ।

अहमेव स्वयमिदं वदामि जुष्टं देवेभिरुत मानुषेभि ।

य कामये ततमुग्रं कृणोमि तब्रह्मण तमृषि त सुमेधाम् ॥

( मैं कहती हूँ, जो देवताओं और मनुष्यों को प्रसन्न करता है, मैं उसका पोषण करती हूँ । मैं जिसे प्रेम करती हूँ उसे शक्तिशाली बनाती हूँ, उसे ब्रह्मा, ऋषि और सुमेधा बनाती हूँ । )

अहं रुद्राय धनुरा तनोमि ब्रह्मद्विषे शरवे हतवा उ ।

अहं जनाय समदं कृणोम्यहं द्यावापृथिवी आ विवेश ॥

( मैं रुद्र के लिए धनुष खींचती हूँ जिससे बाण मन्त्रद्वेष्टा का सहार करे । मनुष्यों में मैं प्रतियोगिता उत्पन्न करती हूँ, मैं द्यावापृथिवी में व्याप्त हूँ । )

अहं सुवे पितरमस्य भूधम्मम योनिरप्स्वतं समुद्रे ।

ततो वि तिष्ठे भुवनानु विश्वोत्तमू द्या वत्समणोप स्मृशामि ॥

( मैं इस विषय के उच्चतम स्थान में पिता (धी) का प्रसन्न करती हूँ। मेरा उद्भव जलो में है, समुद्र में है। यहाँ मैं सभी भूतों में फैल गई हूँ। मैं अपने सिर से आकाश का भी स्पर्श करती हूँ। )

अहमेव यात इव प्र दाम्पत्यारभमाणो मुधनानि विश्वा ।

परों दिया पर एना पुष्यैव्यंतायतो महिना स बभूव ॥

(सारी सृष्टि को हस्तगत करती हुई मैं ही वायु की तरह बहती हूँ। आकाश से परे, पृथ्वी से अपनी शक्ति से मैं ऐसी हुई हूँ। )

यह स्त्री-शक्ति के भाव विवास का अक्षय प्रवास है। समग्र सृष्टि के साथ ऐसी एकात्मता की अनुभूति का यह उत्कर्ष है।

पोषा, वशीवान् की पत्नी थी। ऋग्वेद के दशम मण्डल के उन्तालीसवें और चालीसवें सूक्त उसके नाम हैं। उसने मात्र साक्षात्कार के बल पर अश्विन के अनुग्रह से अधिक उग्र हो जाने पर भी विवाह का मुख प्राप्त किया था। विश्ववारा भी विवाहिता है। उसने गृह-जीवन के हर्ष विपाद और नारी-जीवन के आंतरिक भाव की अभिव्यक्ति दी है। अपाला विवाहिता थी और चर्म रोग से पीड़ित हो गई थी, उसने दारिद्र्य पर रोम नहीं उग रहे थे तथा उसने पिता सत्वाद ही मए थे। उसका पति उससे प्रेम नहीं करता था। उसने इन्द्र के लिए सोम, तैयार किया और अपने दाँतों के द्वारा तैयार किया। इन्द्र ने उसने होठों से सोम-पान किया। इन्द्र ने तीन वरदान दिए जिससे उसके रोग दूर हो गए, उसकी त्वचा बहुत मुदर हो गई, अगो पर रोम निकल आए, पिता के सिर पर भी वेदा हो गए। पति का प्रेम भी प्राप्त हो गया। ऋग्वेद के दशम मण्डल के एक्यान्वे सूक्त की रचना अपाला ने की है।

गोधा और मानघात्री ने जो साक्षात्कार किए वे ऋचाएँ इन्द्र से सम्बन्धित हैं। लोषामुद्रा, शश्वती और रोमदा प्रध्यात ऋषिकाएँ हैं। उन्होंने दाम्पत्य जीवन में पत्नी की आंतरिक भावना और अपेक्षा की सूक्ष्म तथा अन्तरंग अभिव्यक्ति दी है। लोषामुद्रा अगस्त्य की पत्नी थी। उसने पति की साधना में बहुत सहयोग किया था। पति की नीरस साधना से कुछ ऊब सी गई थी और स्वाभाविक अपेक्षाओं की अपेक्षा से दुखी हो गई थी। इससे सम्बन्धित तथ्य उसने उदघाटित किए। अगस्त्य ने अनुभव किया और अपेक्षित वस्तुयें पूरे किए। ये सभी महिलाएँ मात्र साक्षात्कार करने वाली ऋषिकाएँ हैं। इसी शक्ति में जुहु, साधवी, शशिप्रभा, अनुलक्ष्मी, रेवा पहायी, रोहा के नाम हैं जिनकी ऋचाएँ हैं।

ऋग्वेद में चौरता से परिपूर्ण महिलाएँ भी हैं जिन्होंने युद्ध में भाग लिया है। विश्वला और मुदगलानी के नाम ऐसे ही हैं जिन्होंने युद्ध क्षेत्र में अपने पतियों के साथ शत्रुओं से युद्ध किया था और उन्हें विजयी बनाया था।

उपनिषद् काल में मैत्रेयी और गार्गी दार्शनिक उपलब्धियों के लिए प्रसिद्ध महिलाएँ हैं। वे अतिशय विदुषी और पान सम्पन्न थी। आध्यात्मिक और दार्शनिक गुणधर्मों को सुलभाना उनके लिए बहुत सहज था। मैत्रेयी ने तत्त्वज्ञान का तोष उत्तर आया था। वह महर्षि याज्ञवल्क्य की पत्नी थी। महर्षि याज्ञवल्क्य की दो पत्नियाँ थी मैत्रेयी और कात्यायनी। महर्षि ने अपने वाचक्य में व्यावहारिकता को देखते हुए दोनों के बीच बाँट देना चाहा। मैत्रेयी ने कहा, जिस धन सम्पत्ति से अमरत्व नहीं मिल सकता उससे क्या लाभ ? उसे लेकर क्या करेंगी ? ( येनाह नामृता स्याम कि शेन कुर्यांमिति ) ।

गार्गी उच्चस्तरीय और निपूढ़ दार्शनिक चर्चा के लिए प्रसिद्ध हैं। भरी विद्वत् गोष्ठी में अनेक तत्त्वज्ञानियाँ को उन्होंने अपने तर्कों से निरस्त कर दिया था। महर्षि याज्ञवल्क्य से भी शास्त्राध्यक्ष किया था और अपने तर्कों से चमत्कृत कर दिया था। वाडवा प्रातिषेयी भी ब्रह्मवादिनी हैं।



वैदिक काल के आखिरी हिस्से तक महिलाएँ उपाध्याया और आचार्या के रूप में पूरा प्रतिष्ठित थीं। किसी की पत्नी होने के नाते उनका महत्व नहीं था अपितु स्वयं के तत्त्वज्ञान और विद्या के कारण उनका महत्व और प्रतिष्ठा थी। वे शिक्षा देती थी, तत्त्व ज्ञान प्रदान करती थी। राष्ट्रीय विश्वास और एकात्मता में उनका पर्याप्त योगदान था।

आगे के कालों में—विशेषतः महाभारत की गांधारी, कुन्ती, द्रौपदी, धनुर्जिता, सुलभा, विदुरा, दमयन्ती, सावित्री आदि, रामायण की अनसूया, शबरी, स्वयंप्रभा, अहल्या, सरमा, मदोदरी, तारा, कंबेयी, कौशल्या, सुमित्रा, सीता, उर्मिला आदि, पुराण की भद्रालसा, देवहूति, उमा, दैव्या, शर्मिष्ठा, देवयानी, सुनोति आदि, विज्ञान और दर्शन क्षेत्र की प्रख्यात विदुषी लीलावती, शणा, उमभारती आदि तथा ऐतिहासिक प्रशासिकाओं में वाकाटक वंश की प्रभावती गुप्त, भोजवर राज्य की त्रिभुवन महादेवी, गौरी महादेवी, वरमौर की दिहा, मुगल शासिका रजिया सुल्तान, पिछली शताब्दी की लक्ष्मीबाई आदि की चर्चा अपेक्ष्य होते हुए भी उनकी चर्चा यहाँ नहीं की जाएगी, यहाँ केवल रचना करने वाली कवयित्रियों की किंचित् चर्चा की जाएगी क्योंकि इस लेख के सीमित विस्तार में इतना ही सम्भव है।

यद्यपि वैदिक काल के बाद नारियो को वेद के अध्ययन से वंचित कर दिया गया, नाना प्रकार के निरर्थक नियम-प्रतिबंध लगाकर उन्हें बाधकर वेदिनी बनाने का पूरा प्रयास किया गया, शिक्षा से सबका दूर करके एक क्रीत पदार्थ की तरह उनके साथ व्यवहार किया गया, उन्हें वंश-वृद्धि का साधन और सुख भोग की जीवित ललित सामग्री के अतिरिक्त और कुछ न माना गया और दीघवाल का आरोपित एवं अभ्यस्त सस्कार स्वयं उन्हें (नारियो को) भी लीलावा की मूर्ति बना गया, फिर भी बीच-बीच में शक्ति के स्फूर्णिलग दिखाई पड़ते हैं, जिससे इतना ही आभास होता है कि समाप्त होने पर भी स्पन्दन बचा है, बुझने पर भी अनल-वर्ण कुछ शेष है।

संस्कृत साहित्य की सुदीर्घ परम्परा में अनेक कवयित्रियों के नाम मिलते हैं, यत्र-तत्र विखरी हुई कुछ रचनाएँ भी मिल जाती हैं किन्तु सुव्यवस्थित पुस्तकें नहीं मिलती। इसके कारण में भी उक्त मायता का प्रभाव हो सकता है। धनदेव, राजशेखर आदि कवियों ने इनके विषय में कुछ महत्वपूर्ण सूचनाएँ दी हैं तथा सुभाषित सग्रहों में इनकी कुछ कविताएँ (श्लोक) संकलित हैं।

शारंगधर पद्धति में धनदेव की उक्ति है—

शीलाविज्जामारुलामोरकाक्षा,

काव्य कर्तुं सति विज्ञा स्त्रियोऽपि।

विद्या वेत्तु आदिनो निर्विजोऽपि,

विश्व वक्षतु य प्रवीण स वचः॥

शीला, विज्जा, मोरिका, मारुला आदि स्त्रियां परम विदुषी और समय कवयित्री हैं, इसलिए वन्द्य हैं। राजशेखर ने शीला भट्टारिका, विकटनितम्बा, विजया, प्रभुदेवी की बहुत प्रशंसा की है। उपर्युक्त शीला भट्टारिका, विज्जका, मोरिका, मारुला, विकटनितम्बा, प्रभुदेवी, के अतिरिक्त फल्गुहस्तिनी, सुभद्रा, इन्दुलेखा, देवकुमारिका, मधुरवाणी, रामभद्राम्बा, तिरुमलाम्बा, गंगादेवी चाण्डालविद्या, जघनचपला, प्रियवदा, वैजयन्ती उष्पाया, ललिता, त्रिवेणी, लक्ष्मी, सुन्दरवल्ली, ज्ञानसुन्दरी, अवतिसुन्दरी आदि कवयित्रियों के नाम मुख्य हैं।

यद्यपि इन कवयित्रियों की उपलब्ध रचनाओं का मूलभाव शृंगार है, किन्तु शृंगार महाभाव है। उसका मूल भाव-स्थायीभाव रति व्यापक है, वात्सल्य और भक्ति इसी के अंतर्गत आ जाते हैं। यह मनुष्य से मनुष्य को जोड़ता है और दूर तक भावात्मक सामोप्य की अनुभूति से भरता है।

यह दुर्भाग्यपूर्ण और दुःखद बात है कि सस्त्र न इतनी कवयित्रियों के होते हुए भी आज उनके नाम से अपरिचय-सा है। एव तो उनकी रचनाएँ ही बहुत कम मिलती हैं, प्रायः खो गईं किन्तु छोड़ी जो मिलती हैं उनका भी कोई सम्भव मकलन नहीं मिलता। यहाँ सभी का परिचय और उनकी रचनाओं का उत्तेज करना सम्भव नहीं, केवल कुछ का परिचय और कुछ एक के श्लोकों को उद्धृत करने सतोष करना पड़ेगा।

## विज्जका

विज्जका आठवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध और नवमी शताब्दी के पूर्वार्द्ध की हैं। उनकी रचनाओं को आपाय मम्मट, मुकुल भट्ट और धनिव ने अपने ग्रंथों में उद्धृत किया है। दण्डी ने काव्यादश के भगलाचरण में सरस्वती के लिए 'सयं शुक्ला सरस्वती' कहा था। इस पर विज्जका ने कहा है कि नीलवर्मल के पत्र के सद्गुण श्याम भाति वाली मुझे बिना जाने ही दण्डी ने व्यय ही सरस्वती को सर्वशुक्ला कह दिया है।

नीलोत्पलदलश्यामां विज्जकां मामजानता ।

सुपेयं दण्डिना प्रोक्तं सयशुक्ला सरस्वती ॥

वह कवियों और भावका के लिए कहती है कि सच्चे कवि का अभिप्राय अभिधा से व्यक्त नहीं होता अपितु रसाद पदों के प्रयोग अर्थात् व्यञ्जना से होता है। भावक भी उसमें डूबकर मौन भाव से अगो के रोमांच से हृदय के आनन्द की सूचना देता है।

कवेरमिप्रायमदावगोचरं स्फुरत्तमादेयं पदेयुः केवलम् ।

वदद्भिर्भरमं कृतरौमविशियजनस्य तूष्णीं प्रयतोऽप्यमञ्जलि ॥

किसी मुग्धा के अतिशय सुन्दर मुख को देखकर कमल ने उस पर सदल-बल आश्रमण कर दिया पर कुछ न हुआ, वह हताश वापस लौट गया। उसका मुग, कमल की अपेक्षा सुन्दर ही घना रहा।

कोय स्फीततर स्थितानि परितः पत्राणि हुग जल,

मैत्रं मण्डलमुज्जल चिरमधो नीतास्तथा कण्टका ।

इत्याकृष्टशिलीमुखेन रचनां कृत्वा तदप्यद्भुत,

यदप्यद्भुतं जितोपुणापि न जितं मुग्धे ! त्वदीयं मुखम् ॥

हे चम्पक वृण ! तुम्हें यहाँ दुष्ट जनो के गाव के पास वाली घाटिका में किसने रोपा है ? तुम्हें शाक समझकर गाव से तोड़ी गई चहारदीवारी की तरह तुम्हारे पल्लवों को लोग नोच डालेंगे।

केनात्र चम्पकतरो यत रोपितोऽसि,

कुग्रामयामर जनार्तिक घाटिकायाम् ।

यत्रप्रहृष्टमशकविधुदिलोभात्

गोमानवाटघटनोचितं पल्लवोऽसि ॥

## सुभद्रा

सुभद्रा के लिए कहा गया है कि जिस प्रकार सुभद्रा ने अपने अप्रतिम सौन्दर्य के कारण अजुन के मन में स्थान पाया था उसी प्रकार इस सुभद्रा ने अपनी कविता के कवोवृत्तिचातुर्य के कारण कवियों के हृदय में स्थान पाया है।

पावश्य मनसि स्थान लेभे क्षलु मुमद्रया ।

कवीनां च वचोयुक्तिषातुषेण मुमद्रया ॥

मुमद्रा स्नेह से होने वाले नष्ट को एक रूपव में कहती है कि दूध को स्नेह ( घी ) के लिए क्या क्या नहीं भेलना पड़ता है ।

दुग्धं च यत तवन्तु यद् वयचित ततो नु

माधुयमस्य दृतमुमयित च येगात् ।

जात पुनपूतकृते नवनौतवृत्ति

स्नेहो निगन्धनमनयपरम्पराणाम् ॥

## मोरिका

मोरिका के विषय में परिचयात्मक जानकारी नहीं मिलती । धनदेव की उक्ति में आदर के साथ उसका नाम लिया गया है । वह काव्य-रचना में बहुत निपुण थी । विदेश जाते हुए पति से उसकी प्रेमिका पत्नी जो कहती है वह मोरिका की संवेदनशीलता और कल्पना-वैभव की पहचानने के लिए पर्याप्त है ।

मा गच्छ प्रमदाप्रिय प्रियशर्तभूयस्वमुक्ती मया

बाला प्राणभागेन भवता प्राप्नोति निष्ठां पराम् ।

किं चापत कुचभारपीडनसहैयमप्रवृद्धं रपि

सुदृढत्कञ्चुक्जालकैरनुदिन नि सूत्रमस्मद्गहम् ॥

( प्रियतम ! सी बार कहा, तुम मत जाओ । तुम जाने के लिए आँगन में पाव रखोगे, अभी इतना ही सोचने पर किसी तरह स्तनी के भार का सहन करने में समर्थ और प्रयत्नपूर्वक बायीं गई कबूकी टूटती जा रही है । उसके सीने के लिए घर में सूत भी शेष नहीं है । अभी यह हाल है तो आगे क्या होगा । )

## माहला

माहला की प्रशंसा भी धनदेव की उक्ति से प्राप्त होती है । इनमें कविता की प्रीति और निपुणता अचानक नहीं आई होगी और विद्वत् जनों में एक ही श्लोक के आधार पर इतनी प्रतिष्ठा नहीं मिली होगी । किन्तु एक से अधिक उपलब्ध नहीं है । माहला ने नायिका की मुख्यता का सहज और मार्मिक चित्र खींचा है कि कोई सगदिल भी पानी पानी हो जाए ।

कृशा चेनासि इव ? प्रकृतिरिममङ्गस्य ननु मे

मलंघुम्रा कश्मात् ? गुरुजनगहे पाचकतया ।

स्मरत्यस्मान् कश्चित् ? नहि नहि महोत्पेवमममत्

स्मरोत्कम्प बाला मम हृदि निपत्य प्रवृत्ता ॥

( नायक ने पूछा, तुम दुबली क्यों हो ? नायिका ने कहा, शुरु से ही शरीर ऐसा है । नायक—तुम मैली क्यों दिखती हो ? नायिका—ससुर के घर में खाना पकाने के कारण । नायक—तुम मुझे क्यों याद करती हो ? नायिका 'नहीं नहीं' कहती हुई स्मर-पीडा से कापने लगी और उससे हृदय से लगाकर जोरी से रोने लगी । )

## विकटनितम्बा

विकटनितम्बा काफी प्रतिष्ठित और स्थात कवयित्री हैं । स्थान और समय का निश्चय नहीं किन्तु राजशेखर से पहले की हैं । राजशेखर ने कहा है कि ऐसा भीन मनुष्य है जिसे विकटनितम्बा की ललित याणी को सुनकर अपनी काता के मुख-मधुर वचन फीके न लगने लगते हो ।

वे विवदन्ति नित्येन गिराङ्गुफेन रजिता ।

निवदन्ति निजकातानां न भोग्ध्यमधुर वच ॥

वचयित्री ने भीरे को सम्बोधित करते कहा है

अयामु तावदुपमदसहामु भङ्ग ।

सोल विनोदय मन सुमनोलतामु ।

मुग्धामजातरजस कलिकामकाले

व्यय कवयसि किं नयमल्लिकाया ॥

(भ्रमर ! तुम्हारे मदन को सहन करने वाली अय पुष्पलताओं में तुम अपने चंचल मन को रजित करो । इस नयमल्लिका की अनगिनी कोमल पत्तियों को, जिसमें अभी बेसर भी नहीं आया है, असमय में व्यय पष्ट क्या पहुँचा रहे हो ?)

### फल्गुहस्तिनी

फल्गुहस्तिनी अत्यन्त प्रतिभा-सम्पन्न वचयित्री हैं । उन्होंने आकाश में उदित प्रतिपद के चन्द्रमा के लिए कितने-कितने रूपकों की उद्भावना की है ।

त्रिनयनजटा वल्लीपुष्प मनोमयकामुङ्क

प्रहसितस्य सध्यानारोनितम्बनलसतम् ।

तिमिरमिदुर ध्योम्न भृग निशावदनस्मित

प्रतिप्रदि नक्षत्रैर्दोषिभ्य मुखोदयमस्तु व ॥

(यह दावर की जटा वल्ली का पुष्प है क्या, या वामदेव का धनुष है ? ग्रहों का नया रक्तिम पल्लव है या सध्या-नारी के नितम्ब पर लाल नलसत है ? अँधेरे को खत्म करने वाला आकाश का शिखर है या निशा के मुख की मुमकुराहट है ? प्रतिपद का यह नया मनाहर चाँद आप लोगों के लिए सुखद हो ।)

### शीला भट्टारिका

शीला के लिए राजशेखर ने कहा है कि शब्द और अर्थ के समान और सगुण को पाचाली रीति कहते हैं । ऐसी रीति यदि कही है तो शीला की कविताओं में और वाण की उक्तियों में । वाण के समकक्ष रखकर शीला की समता को स्वीकार किया गया है । उनकी कविताएँ भी निश्चित ही स्तरीय हैं ।

प्रियाविरहितस्याद्य दृढि चिन्ता ममागता ।

इति मत्वा गता निद्रा के कृतघ्नमुपासते ॥

(प्रियतमा के विद्योग में मेरे हृदय में चिन्ता घुस आई । चिन्ता के आते ही यह सोचकर कि चिन्ता रूपी नायिका पास में है तो निद्रा चुपचाप चली गई । कृतघ्न को भला कौन चाहता है ?)

एक प्रसिद्ध श्लोक जिसका उपयोग आचार्य मम्मट ने किया है । स्फुट अलंकार न होने पर भी उत्तम वाक्य के रूप में इसे प्रस्तुत किया है ।

य कीमारहर स एव हि वरस्ता एव चंद्रक्षपा

ते चोन्मीलितमालतीसुरस्य प्रोढा कदम्बानिला ।

सा चंबाहिम तथापि तत्र सुरतव्यापारलीलाविधौ

देवारोपसि वेतसीतरुते चेत समुत्कण्ठते ॥

(वही मेरा प्रेमी पति भी है जिसने मेरा गोमाय भग किया था। यही चंत की चाँदनी रातें हैं। खिली हुई मालती की सुरभि से भरी हुई, वदम्ब की वही उमादव हया यह रही है, और मैं भी वही हूँ, फिर भी नमदा के तट पर उस बेंत के पेड़ के नीचे उन वाम-वेलियों के लिए फिर मन उत्पण्डित हो रहा है।)

## इन्दुलेखा

इन्दुलेखा का भी परिचय ठीक-ठीक प्राप्त नहीं होता। बल्लभदेव ने सनवा श्लोक अपनी पुस्तक सुभाषितावलि में दिया है। सूर्य के अस्तगत होने पर वयमिश्री ने कहा है—

एके धारिनिधौ प्रवेशमपरे लोकातरालोका  
केचित् पावकयोगितां निजगु क्षीणेऽह्नि चण्डाचिप ।  
निरया चंतदसाक्षिक प्रियसखि प्रत्यक्षतोप्राप्तप  
मयेऽह पुनरुद्वनोन रमणी चेतोऽधिरोते रवि ॥

(कोई कहता है कि अस्त होने पर सूर्य समुद्र में समा जाता है, कोई कहता है दूसरे लोक में चला जाता है, पुन कोई कहता है कि वह अग्नि में चला जाता है। किंतु प्यारी सखी! यह सब झूठ है। इसका कोई साक्षी नहीं है। मुझे तो मालूम पड़ता है कि अस्त होने पर सूर्य पथिकों की पत्नियों के कोमल हृदय में क्षय के लिये चला जाता है, तभी तो उनमें हृदय में इतना ताप का अनुभव होता है।)

## विजया

यह निश्चित नहीं हो सका है कि यह विजया और विजका एक ही थी या अलग अलग। इसे कर्नाटी कहा गया है और विजका भी दक्षिण की थी। दोनों की प्रतिभा पाण्डित्य और गर्वोक्ति समान स्तर की मालूम पड़ती है। राजशेखर कालिदास के बाद विजया को ही स्थान देते हैं।

सरस्वती तु कर्नाटी विजयाडवा जयत्यसौ।

या वंदमगिरां वास कालिदासावनतरम् ॥

विजया स्वयं को कर्णाट राजप्रिया बताती है और वह पूर्व के कवियों के प्रति तो अवश्य विनम्र है किंतु गद्यपद्य की रचना में स्वयं को असाधारण मानती है।

एकोऽभूत्प्रलिनात्ततश्च पुलिनाद बलमीकतश्चापर  
ते सर्वे कवयो भवन्ति गुरवस्तेभ्यो नमस्कुमहे ।  
अर्वाञ्चो यदि गद्यपद्यरचनेश्चेत्तश्चमत्कुवते  
तेषां भूजि ब्रह्मि वामचरण कर्णाट राजप्रिया ॥

## गगादेवी

गगादेवी विजयनगर साम्राज्य के महाराज बुवक के पुत्र कम्पण की पत्नी थी। उनमें असाधारण प्रतिभा थी। उन्होंने कम्पण की विजय यात्राओं का सजीव चित्रण किया है। उनके काव्य में साहित्यिक सौंदर्य भी है और ऐतिहासिक प्रामाणिकता भी। उनके दो काव्य मधुराविजय और वीरवम्परामचरित्र अमूर्त रूप में मिलते हैं। प्रकृति से भी उन्हें गहरा लगाव था। कमल के चारों ओर घूमते और और प्रहरी की तुलना करते हुए एक श्लोक है—

पटमान बलाररीपुर नलिन मन्दिरमिन्दिरास्पदम् ।  
परिपालयति स्म निबयणन् परितो यामिकवमधुव्रत ॥

## देवकुमारिका

यह उदयपुर के राणा अमरसिंह की पत्नी थी । इनका समय सतरहवीं शताब्दी का उत्तरार्ध और अठारहवीं शताब्दी का पूर्वार्ध है । इन्होंने १७१६ में बेंचनाथ की प्रतिष्ठा की थी और उनकी प्रशस्ति में काव्य लिखा 'बेंचनाथ प्रासाद प्रशस्ति' । उस काव्य का ऐतिहासिक महत्व भी है । प्रशस्ति का एक श्लोक जो प्रायना परक है—

गुरुजबद भ्रमत् भ्रमराजि विराजिताय  
स्तम्बेरमाननमह नितरां नमामि ।  
मत्पाद पङ्कज परागपवित्रितानां  
प्राप्यहराशय इह प्रशम प्रयाति ॥

## प्रियवदा

यह बगाल की सतरहवीं शताब्दी की कवयित्री हैं । इनके पति का नाम रघुनाथ था । इन्होंने श्यामरहस्य लिखा है उसी का एक श्लोक—

कालिन्दोपुलिनेषु कैलिकलन कसादिदंत्यद्विषम्  
गोपालीभिरभिष्टुत राजवधू नेत्रोत्पलैरचितम् ।  
वर्हालकृतमस्तक मुललितैरङ्गस्त्रिभङ्ग भजे  
गोविन्द राजमुन्दर भवहर वशीघर श्यामलम् ॥

## लखिना

लखिना मिथिला की थी । उसने राशि चक्र के प्रतीय माध्यम से नायिका के रूप और स्थिति का बहुत सुन्दर चित्रण किया है—

आकाशता दशमध्वजस्य गतिना सम्मूर्च्छिता निजले  
तुषट्वादशमबद्धितीयमतिभनेकादशमस्तनी ।  
सा यष्टी कटि पचमी च नवमभूस्सप्तमीयजिता  
प्राप्नोत्यष्टमवेदना त्वमधुना तूष्ण तृतीयो भव ॥

अवतिसुन्दरी राजशेखर की पत्नी थी । वह चौहान वंश की थी । वह जैसी सुदरी थी वैसे विदुषी और कवयित्री भी थी । राजशेखर ने अपनी 'काव्यमीमांसा' में उसके मत का तीन बार उल्लेख किया है । हेमचन्द्र ने अपनी 'देशीनाममाला' में उसके तीन प्राकृत पद्य उद्धृत किए हैं । राजशेखर का समय दशवीं शताब्दी है ।

राजशेखर चरित में कामलीला, मुनंदा कनकवल्ली, मधुरागी, ललितागी, विमलागी जैसी कवयित्रियों के नाम मिलते हैं किन्तु किसी की रचना नहीं मिलती ।

स्पष्ट है कि महिमा रचनाकारों की सट्टा पर्याप्त है उनके प्रतिभा एवं क्षमता वदापि यून नहीं है उनके अनवरत योगदान को अस्वीकारा नहीं जा सकता, मूल्यांकन की आवश्यकता है दूसरे-दूसरे क्षेत्रों में आम्रपाली से लेकर शारदा देवी तक अनेकों महिलाएँ हैं जिनका योगदान अक्षुण्ण है । आधुनिक काल को धोड़ दिया गया है क्योंकि वह अभी की बात है और सट्टा भी काफी है ।

भारत के विभिन्न भागों में, जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में तथा यहाँ की विविध भाषाओं में एक से एक स्तरीय महिलाएँ हुई हैं जिन पर भारत को गौरव है और जिनका राष्ट्रीय एकात्मता में योगदान अक्षय है, उनकी चर्चा की जानी चाहिए थी किन्तु यहाँ सम्भव नहीं है। अब कुछ एक हिन्दी कवयित्रियों की चर्चा करके विरामित होना होगा क्योंकि लेख समापन-सीमा के समीप पहुँच रहा है।

मीरा बाई का नाम इतना सुप्रसिद्ध और सुपरिचित है कि उनका विशेष परिचय देने की आवश्यकता नहीं। जोधपुर के सस्थापक राठौर राजा जोधा जी के पुत्र दूदा जी की वह पत्नी थी और दूदाजी के चतुर्थ पुत्र रत्नसिंह की एकमात्र सत्तान थी। इनका जन्म १४९८ ई० के आसपास हुआ था और देहान्त १५४६ ई० के करीब। बचपन से ही उनकी लगन गिरिधर-गोपाल से लग गई और ऐसी लगी कि कभी क्षीण नहीं हुई, और गहराती ही चली गई। उसी को वह बालपना की प्रीत कहती हैं। उनका विवाह १५१६ ई० में मेवाड़ के महाराणा सांगा के पुत्र भोजराज से हुआ था। वैसे मानसिक रूप में उन्होंने अपना विवाह श्रीकृष्ण से कर लिया था।

उन्हे कृष्ण की प्रेम-दीवानगी में समुराल के कितने अत्याचार सहने पड़े, रोगटे सड़े कर देने वाले हैं, किन्तु मीरा जरा भी नहीं डिगी। अधविश्वासों से जड़ित जड़ परम्परा की उन्होंने जरा भी परवाह नहीं की और अतत मेवाड़ छोड़ दिया। फिर सारा देश, सारा सत्तार उनका घर था और उनके शाश्वत पति कृष्ण थे ही—मेरी तो गिरिधर गोपाल दूसरा न कोय।

प्रेम की ऐसी तमय गायिका मीरा के सिवाय दूसरी कोई नहीं हुयी। मीरा का पद जन जन तक पहुँचा और हृदय में बस गया। पूरे उत्तर भारत में आज भी मीरा के पद गाए जाते हैं, दूसरी भाषाओं में अनुवाद के माध्यम से वह पढ़ी जाती है। भावात्मक तमयता से जुड़े उनके नाम का ऐसा असर है कि आदमी कहीं का हो क्षण भर एक हो जाता है। मीरा को भारत कभी नहीं भूल सकता।

पग बाध धूँधर्या णाच्यारी।

लोग कह्या मीराँ बावरी, सासु कहा कुलनासाँ री।

बिख रो प्यालो राणा भेज्याँ पीता मीरा हासाँ री।

तण मण वार्याँ परि चरणामाँ दरसन अमरित प्यासाँ री।

मीराँ रे प्रभु गिरिधर नागर, धारी सरणा आस्थाँ री॥

X

X

X

मैं गिरिधर के घर जाऊँ।

गिरिधर म्हाारा साँचो प्रीतम देखन रूप लुभाऊँ।

रंण पड़े तब ही उठि जाऊँ, भोर गए उठि जाऊँ।

रंण दिना बाके संग खेलू ज्यो त्यो बाहि लुभाऊँ।

जो पहिरावे सो पहरूँ, जो दे सो खाऊँ।

मेरी उणकी प्रीत पुरानी, उण बिण पल न रहाऊँ।

जहूँ बँठावें तितही बँठूँ, वेचे तो बिक जाऊँ।

मीराँ के प्रभु गिरिधर नागर, बार बार बलि जाऊँ।

स्वतन्त्रता आन्दोलन के बीच राष्ट्रीय आन्दोलन से जुड़ी हुई हिन्दी की प्रथम और सर्वाधिक प्रतिष्ठित कवयित्री मुमता कुमारी चौहान हुई। स्वतन्त्रता आन्दोलन में भाग लेने के कारण जेल जाने वाली यह प्रथम महिला थी। उनका जन्म १९०४ में और देहान्त १९४८ में हुआ। उन्होंने राष्ट्रीय

भावना से तादात्म्य स्थापित कर ऐसी कविताएँ लिखी कि रंग का ठंडा लहू भी तप्त हो उठता था। इनके पति लक्ष्मण सिंह ने इनकी इच्छाओं में, इनके विवास क्रम में वही बाधा नहीं पहुँचाई थी, अपितु सहयोग किया था। इन्होंने अपनी पुत्री सुधा चौहान का विवाह प्रेमचन्दजी के पुत्र अमृत राय से किया था। वह वस्तुतः मिथ्या बन्धनों से परे केवल राष्ट्रीय थी।

‘वीरो का कैसा हो वसंत’ ‘सेनानी का स्वागत’ ‘भाँसी की रानी’ आदि उनकी अमर कविताएँ हैं। अथ प्रकार की रचनाएँ भी उन्होंने की हैं।

आ रही हिमालय से पुकार,  
है उदधि गरजता बार बार।  
प्राची, पश्चिम, भू नभ अपार,  
सब पूछ रहे हैं दिग् दिग्गत,  
वीरो का कैसा हो वसंत।

( वीरो का कैसा हो वसंत )

है सन्तप्त तदपि आशा से  
स्वागत आज तुम्हारा।  
एक बार फिर कह दो झडा  
ऊँचा रहे हमारा।

( सेनानी का स्वागत )

सिंहासन हिल उठे राजवंशो ने भृकुटी तानी थी,  
बूढ़े भारत में आयी फिर से नयी जवानी थी  
गुभी हुई आजादी की कीमत सबने पहचानी थी,  
दूर फिरगी वो करने की सबने मन में ठानी थी,  
चमक उठी सन सत्तावन में वह तलवार पुरानी थी।  
घुंटेले हरबोलो ने मुँह हमने सुनी कहानी थी।  
खूब लड़ी मरदानी वह तो भाँसी वाली रानी थी॥

( भाँसी की रानी )

छायावाद काल में महादेवी वर्मा एक ऐसी गरिमामय व्यक्तित्व से मण्डित कवयित्री हैं जिनका नाम लेते महिला-संसार गौरवावित हो उठता है। जिस वेद के पढ़ने पर महिलाओं पर प्रतिबन्ध लगा था, महादेवी ने खास तौर से उस वेद को पढ़ा था। उनमें अथाह कहना भर गई थी और उस बिंदु से फूटे उनके गीत चिर विरही की भाँति सतत जीवित और अमर हो गए। वह देश के प्राणों से जुड़ी हुई थी अमोघ प्यार के साथ, किंतु उनके प्राण पखेरू १९८८ में उड़ गए पर उनके रचनात्मक काय, उनका रचित गद्य और उनकी सासो की गंध पिएँ उनके गीत सदा जीवित हैं।

मैं अनन्त पथ में लिखती जो सम्मिलित सपनों की बातें।  
उनको कभी न धो पाएँगी अपने आँसू से रातें॥

× × ×

ऐसा तेरा लोक, वेदना नहीं, नहीं जिसमें अवसाद,  
जलना जाना नहीं, नहीं जिसने जाना मिटने का स्वाद।



बया अमरा का लोव मिलेगा तेरी वरणा का उपहार ।  
 रहने दो हे देव ! अरे यह मेरा मिटने का अधिकार ॥

× × ×

वेदना में जम, वरणा में मिला आवास,  
 अश्रु चुनता दिवस इसका, अश्रु गिनती गत ॥  
 जीवन विरह का जलजात ॥

और जीवन के हक के लिए अदम्य उत्साह से जूझने वाली मानवीय सच्चाइयों से बेहिचक रु-ब-रु  
 होने वाली अमृता प्रीतम की पक्तियों के साथ किलहल विराम—

लाश की एक लाश की भूल होती है ।  
 लाश की कोख बाक नहीं होती ।  
 और मेरी लाश की छाती में ।  
 दूध की एक घूँट टपक पड़ती है ।

× ×

दुनिया की रोशनी से  
 मदिया शिकवा करती है  
 इस मुहब्बत के मौसम में  
 तुमने नफरत का कैसे बो दिया ।

× ×

यह धरती एक खूबसूरत किताब है  
 चांद सूरज की जिल्दवाली  
 पर खुदाया ।  
 यह भूख और गरीबी  
 सह्य और गुलामी  
 क्या यह तेरी इबारत है ?  
 या तेरे प्रकाशक से रह गई  
 प्रूफ रीडिंग की गलतियाँ ?



# प्रज्ञा-प्रासाद के प्रभा-लोक से भारत का भरत-वाक्य

प० अक्षयचन्द्र शर्मा

एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति

इन्द्र मित्र वरुणमग्निमातृरथो विष्य स सुपर्णो गरुत्मान् ।

एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति अग्निं यम मातरिरिषानमामाह ॥

श्र० वे० १/१६४/४६

मत्र द्रष्टा ऋषियो ने अपनी स्वसवेद्य अनुभूतियों के प्रकाश में एक विराट् सत्य का उद्घोष किया—एक सत्—यह एक ही सत् है—सत मानी नित्य, एक रस, दिक्-काल की सीमा से अतीत, चरम परम सत्य-पर, सत्यवाक् विद्वानों से बहु विविध रूपों में व्याख्यायित होता है। भारतीय धर्म, दर्शन एवं सस्कृति की यही मूल सचेतना है—जो विचित्र वैविध्यों, विरोधों, परस्पर वाद विवादा, शास्त्रार्थों, नित नूतन स्थापनाओं और निष्पत्तियों के बीच अभय रह कर सबका स्वागत करती रही है। भारतीय मनीषा ने हमेशा सबके अन्तराल में अनुस्यूत एकता के सूत्र को ग्रहण कर अपनी सात्विक बुद्धि का और इस रूप में अपनी सहिष्णुता का परिचय दिया है। विचारों की उदारता, व्यापकता और स्वतन्त्रता के कारण भारत चिन्तन क्षेत्र में अपने वैशिष्ट्य को विश्व के इतिहास में सदैव रेखांकित करता आया है।

मगवान् वृष्टे ने गीता में कहा है—

मत्त परतर नार्थस्त्विदस्ति धनजय ।

मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ॥

—अध्याय ७/७

—हे अजुन ! मेरे सिवाय किंचित मात्र भी दूसरी वस्तु नहीं है। यह सम्पूर्ण जगत् सूत्र में सूत्र के मणियों के सदृश मेरे में गुंथा हुआ है।

भारतीय सस्कृति की दीर्घ प्रवाही सनातनता का रहस्य है—सीमा को लांघ कर—असीम का स्पर्श। ज्ञात से अज्ञात की ओर, देह से आत्मा की ओर, अधकार से प्रकाश की ओर, मृत्यु से अमरता की ओर, भेद से अभेद की ओर—सतत गतिशील चरण।

य पश्यति स पश्यति

सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्त परमेश्वरम् ।

चिन्त्यतेऽप्यविनश्यत् स पश्यति स पश्यति ॥

गीताकार की दृष्टि में—उसी का देखना, सबकुछ देखना है—जो विनाशशील पदार्थों के अन्तराल में अविनाशी बैठा है, उसको निरन्तर देखता है। सम्पूर्ण विभक्तों में वही एक अविभक्त—अखण्ड शोभायमान है। 'अविभक्त च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।'

प्रज्ञा प्रदीप/३४७

हमारा विश्वास रहा है कि सात्त्विक ज्ञान हमेशा पृथक् पृथक् मे किसी अपृथक् की—विभक्तों में किसी अविभक्त—को देयता है—

सबभूतेषु येनैक भावमध्यमोक्षते ।

अविभक्त विभक्तेषु तज्ज्ञान विद्धि सात्त्विकम् ॥

—गीता १८/२०

हमने हमेशा अनुभव किया चारों ओर शोर है, उसके भीतर मौन का देवता बैठा है, तरंगमय सागर के भीतर कोई प्रशांत भाव छिपा है। घट आदि नाम रूप—बाणी का विजृम्भण मात्र है—मृत्तिका ही सत्य है। यही मूल स्वर हमारे सत्ता की बाणी में भी झूठ होता रहा है—

। गहना एक कनक में गहना, सामे भाव न डूबा ।

कहन सुनन को डुद कर पापे, इक् नमाज इक पूजा ॥

‘वनव’ कुण्डल ‘याय’ हमे पदे-पदे वैविध्यों के, भेदों के, घटाटोप में उलझने नहीं देता ।

हम देखते हैं—भिन्न भिन्न गिरि शिखरों से विविधनामा नदिया बहती हैं, कोई सीधी, कोई टेढ़ी पर, सभी सागर की ओर—एक लक्ष्य की ओर प्रवाहित हैं। मूल में उत्स एव, मध्य में भेद, अंत में पुन अभेद—इस व्यापक एव समग्र दृष्टि के कारण हमारा दशन, हमारा धम एव हमारी सस्कृति—हमेशा समन्वयकारी, सहिष्णु, उदार एव गतिशील रहे हैं ।

रुचीना घञ्चिवयाद्भुजु कुटिल नानापयजुषा ।

नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामणव इव ॥

—पुरुषोत्तम

## प्रज्ञा के प्रसाद से प्रभालोक

भारत में चाहे भक्ति की कितनी ही महिमा को उजागर किया हो, चाहे स्वानुभूतियों की महत्ता को सादर सगव स्वीकारा हो और चाहे श्रद्धा के गौरव गान में वह गदगद रहा हो पर, उसने प्रज्ञा के गौरव को भी अधुष्ण रखा है। मनुष्य जीवन में सर्वोपरि स्थान ही प्रज्ञा का है, बुद्धि का है—शुद्ध बुद्धि का। समाधिस्थ स्थितप्रज्ञ—भारत की साधना और सिद्धि का सर्वोच्च उत्तुंग शृंग है। गीताकार के शब्दों में—बुद्धि के परे तो बस ‘वह है’—केवल ‘वह’ ‘बुद्धे’ परतस्तु स ।”

भारतीय चिन्तन में प्रज्ञा कोरी बुद्धि का विलास भान नहीं है, उस कोरी बुद्धि का जो शुष्क तक प्रवण, विश्लेषणात्मक या भावना विरोधी है—ऐसी बुद्धि प्रज्ञा से अभिप्रेत नहीं है। प्रज्ञा अयधन, भाव धन और सत् असत् को पृथक् करने वाली, नीर-क्षीर को विलगानेवाली राजहंस की विवेक वृत्ति है जो मुक्ति-मोक्ति के चुंगती है। प्रज्ञा का हंस तो ‘मुक्ताफल निद्रं द्र चुनेगा, चुन ले कोई शुनित ।’

योग भाष्य में प्रज्ञा के स्वरूप की सम्यक विवेचना प्रस्तुत की गई है—

यस्त्वेकाग्रं चेतसि सदभूतमयं प्रद्योतयति, क्षिणोति च क्लेशान्,

कर्मवर्धनानि श्लययति निरोधमभिमुखं करोति स सप्रज्ञातो योग इत्याख्यायते ।

महर्षि पतञ्जलि ने योग सूत्र के समाधिपाद में प्रज्ञा के स्वरूप का वर्णन करते हुए कहा है—

निविचारं वेशारद्योऽध्यात्मप्रसाद

निर्विचार समाधि में प्रवीणता होने पर अध्यात्म ( प्रज्ञा ) की निमलता होती है । बुद्धि में जो प्रसन्नता या निमलता रहती है, यह अध्यात्म प्रसाद है । इस अवस्था में रज तम रूप मल और आवरण का क्षय हो जाता है—इससे स्वच्छ स्थिरता रूप एकाग्र प्रवाह निरन्तर बहता रहता है—यही वैशारद्य है । श्री व्यासजी ने इस अवस्था का वर्णन इस प्रकार किया है—

प्रज्ञाप्रसादमाख्याशोच्य शोचते जनान् ।  
भूमिष्ठानिष शैलस्य सर्वान् प्राप्नोऽनुपश्यति ॥

प्रज्ञारूपी प्रसाद ( महल ) पर चढ़ कर शीघ्ररहित प्राज्ञ शीघ्र में पड़े जनो को ऐसे देखता है, जैसे पहाड़ की चोटी पर खड़ा मनुष्य नीचे पृथ्वी पर खड़े मनुष्यों को देखता है ।

प्रज्ञा—यह निर्मल शुद्ध प्रज्ञा—ऋतभरा होती है—अर्थात् इस प्रज्ञा में केवल ऋत ही ऋत केवल सत्य ही सत्य धारण किया जाता है, इसमें भ्रांति, संशय वा विषय ज्ञान का संशय अभाव होता है ।

ऐसे प्रज्ञावान् मनीषियों ने प्रज्ञा की सप्तधा प्राप्त भूमियों को आयत्त किया है—ऐसी ही प्रज्ञा—उच्च भूमिका पर प्रतिष्ठित होने से चतुर्दिक् एक को ही विविध स्वरूपों में रूपायित देखती है ।

### तस्य सप्तधा प्रान्त भूमि प्रज्ञा

“निर्मल विवेक क्ख्याति द्वारा चित्त के अशुद्धि रूप आवरण-मल नष्ट हो जाने से दूसरे सासारिक ज्ञानों से उत्पन्न न होने वाली सात प्रकार की उत्कृष्ट आस्था वाली प्रज्ञा उत्पन्न होती है ।

(१) हेयशून्य अवस्था—“परिज्ञात हेय नास्य पुन परित्येयमस्ति” जो कुछ हेय था जान लिया, अब कुछ हेय शेष नहीं रहा अर्थात् जितना गुणमय दृश्य है वह सब परिणाम, ताप और संस्कार दु स्रो तथा गुणवृत्ति विरोध से दु ख रूप ही है, इसलिये ‘हेय’ है ।

(२) हेयहेतु क्षीण अवस्था—“क्षीणा हेय हेतवो न पुनरेतेषा हातव्यमस्ति” जो दूर करना था अर्थात् द्रष्टा और दृश्य का संयोग जो ‘हेय हेतु’ है वह दूर कर दिया, अब कुछ दूर करने योग्य शेष नहीं रहा ।

(३) प्राप्यप्राप्त अवस्था—“साक्षात्कृत निरोध समाधिना हानम्” जो साक्षात् करना था वह साक्षात् कर लिया, अब कुछ साक्षात् करने योग्य शेष नहीं रहा ।

(४) चिकीर्षाशून्य अवस्था—‘भावितो विवेकक्याति रूपो हानोपाय ।’ जो सम्पादन करना था वह कर लिया अर्थात् हान का उपाय निमलक्याति सम्पादन कर लिया, अब कुछ सम्पादन करने योग्य शेष नहीं रहा । यह प्रज्ञा पर वैराग्य की पराकाष्ठा है अर्थात् बुद्धि व्यापार की प्रान्त रेखा है ।

(५) चित्तसत्त्व कृतायता चित्तविमुक्ति प्रज्ञा—“चरिताधिकारा बुद्धि ।” चित्त ने अपना अधिकार भोग अपवग देने का पूरा कर दिया है, अब उसका कोई अधिकार शेष नहीं रहा है ।

(६) गुणलीनता “गुणा गिरिशिखरकूटव्युता इव प्रावाणो निरवस्थाना स्व कारणे प्रलयाभि-मुखा सह तेनास्त गच्छन्ति । नर्वाणा प्रविलीनाना पुनरस्त्युत्पाद प्रयोजनाभावादिति ।” जिस प्रकार पर्वत की चोटी के किनारे से गिरे हुए पत्थर बिना रुके हुए पृथिवी पर आकर चूर-चूर हो जाते हैं इसी प्रकार चित्त के बनने वाले गुण अपने कारण में लय होने से अभिमुख जा रहे हैं, क्योंकि अब इनका कोई प्रयोजन शेष नहीं रहा ।

(७) आत्म स्थिति—“एतस्यामवस्थाया गुणसम्बन्धातीत स्वरूपमात्र ज्योतिरमल केवली पुरप इति ।” गुणा के सम्बन्ध से परे होकर पुरप की परमात्म स्वरूप स्थिति हो रही है। अब कुछ बेप नही रहा ।

( पातजलयोगप्रदीप, पृष्ठ ३३४-३३५ )

इससे स्पष्ट है कि भारतीय दृष्टि प्रज्ञा को सम्बोधि तब, बुद्धत्व प्राप्ति तब, जीवन की वृत्तायता या कृतकृत्यता तक की प्रात भूमि तब ले जाती है—उस चरम सोपान बिन्दु तब—जिसके सपन सान्निध्य मे केवल—केवल ‘वह’ रहता है—वह भी नहीं—केवल का भाव ‘केवल्य ।’

## वाङ्मय का तप

अनुद्वेगकर वाक्य सत्य प्रियहित च यत् ।

स्वाध्यायाभ्यासन चैव वाङ्मय तप उच्यते ॥

—गीता, १७/१५

भगवान् कृष्ण ने वाङ्मय के, वाणी के, आज की दृष्टि मे समग्र साहित्य की सजना के मूल मे तप को स्वीकारा है। तप पूत सृजन मगलो-मुख होता है, वह सुरसरि सम स्वच्छ, स्वच्छन्द एव लोक हितकारी है। इस तप के निष्पत्ति तीन बिन्दु हैं—‘सत्य’ [ दशन ], ‘प्रिय’ [ सत्कृति ] और हित [ धम ]। सत्य, प्रिय, हित आज की शब्दावली मे सत्य शिव सुन्दरम् के रूप मे अनेकधा चर्चित हैं और इन्हीं को हम ब्रह्म के स्वरूप निवचन मे सत् [ सत्य ] चित् [ ज्ञान, बोध या धम ] आनन्द [ सत्कृति ] रूप मे हृदयगम करते हैं। पञ्चदशी मे अस्ति [ सत् ], भाति [ चित ] प्रिय [ आनन्द ] नामो से आख्यायित हैं।

जीवन को हम अखण्ड प्रवाह के रूप मे समझने का प्रयास करते हैं अतः हमारी दृष्टि विच्छिन्न न होकर समग्र सत्य को स्वायत्त करने मे अपनी साधकता मानती है। हम चेतना का भौतिक विभाग करना नहीं चाहते, क्योंकि हम जानते हैं कि यह विभाग करने की खण्डदृष्टि हमें सत्य के लेश—अर्थात् असत्य को, मिथ्यामयी मरभूमि की मृग मारीचिका में भटकती रहती है। महाकवि ‘प्रसाद’ की शब्दावली मे—

चेतनता का भौतिक विभाग—

कर, जग को बाँट दिया विराग,

चिति का स्वरूप वह नित्य-जगत,

यह रूप बदलता है शत - शत,

कण विरह-मिलन-मय नृत्य-निरत

उल्लासपूर्ण आनन्द सतत

तल्लीन - पूण है एक राग,

झूठ है केवल ‘जाग जाग ।’

जीवन की धारा दशन, धम, सत्कृति को लिये निरन्तर प्रवाहमान है—कविमनीषी की इस श्रुति-गीति मे चिर झूठ है।

जीवन धारा सुन्दर प्रवाह,

सत् सतत, प्रवाश सुखद अथाह ।

दशन की शुद्ध शब्दावली में जो सत, चित्, आनन्द है, वही ब्रह्म यहाँ जीवन में पिघल कर—  
सुखद्रव—होकर 'जीवन के श्लेष' में जीवन और जल को समेटे हमारे सामने एव चाक्षुष विम्ब घड़ा करता  
है—जैसे किसी तुंग गिरि-शिखर से उजली धारा आनन्द को, रस को लिये सतत प्रवाहमान है—चारों  
ओर है—सुन्दर, सुखद तातावरण—फिर भी 'अद्याह' के रूप में रहस्यमयी अगम्य तलस्पर्शिता जो आने  
वाली प्रगर प्रतिभा के लिये भी नित्य चुनौती वन प्रश्नात्मक रूप से खड़ी है।

## दर्शन धर्म सस्कृति—स्पष्ट पार्यवय

जब हम स्थूल दृष्टि से देखते हैं तो दर्शन, धर्म, सस्कृति भिन्न भिन्न मालूम होते हैं। इन तीनों  
का क्षेत्र, इनकी स्थिति, इनकी प्रणाली और इनकी परिणति या निष्पत्ति—इतनी भिन्न, कहना चाहिये  
इतनी विरोधिनी हैं कि तीनों पर युगपत् विचार करना भी असंगत असमीचीन प्रतीत होता है। पर जब  
हम गम्भीरता से चिन्तन करते हैं तो इन तीनों में परस्पर तादात्म्य, एक-दूसरे से जुड़े हुए—एक दूसरे से  
पूर्वापर रहते हुए, एका-दूसरे के सहयोगी वन—पूरक वन खड़े हैं। जब हम दशन की गुरु गम्भीर ऊहापोह-  
मयी विवट शब्दावली—यानी गिरि-पातारों में उलझी, गुफाओं को गुंजारित करती—हर हर करती उफनती  
तोड़ती जल की हुदम्य धारा—जहाँ हरेक की गम नहीं, पहुँच नहीं, पर वह दशन की गगोत्री में रहने  
वाली, भगवान् गिव के जटाजूट में विल्लोल करने वाली आगे चल कर पुष्पतोया भागीरथी वन कर  
हरिद्वार की समभूमि पर उतरती है तो धर्म का तप मधुर स्वरूप हमें मुग्ध मोहित कर देता है। हम  
यदि धर्म के व्यापक अर्थ में ग्रहण करें तो कहेंगे विचार पक्ष दशन व आचार पक्ष धर्म है। यदि दशन को  
प्रमुखता देना चाहते हैं तो कहा जा सकता है—दर्शन की कठोरता, मृदुलता वन कर धर्म वन गयी या धर्म  
का मूल उद्गम दशन है। हमारी दार्शनिक चिन्तन सरणियाँ अद्वैत, द्वैत, त्रिविष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत,  
द्वैताद्वैत, अचित्प्रेमाभेद प्रभृति—विभिन्न सम्प्रदायों के आचारों का मूल उत्स वनी है। हम किसी भी  
अपने धार्मिक अनुष्ठान की रूपना ही नहीं कर सकते—जिसमें हमारे विचार पक्ष की, चिन्तन पक्ष  
की सुदृढ़ उच्चता या गम्भीरता न हो।

धर्म हमारे लिये केवल कमकाण्ड, केवल श्रद्धा विश्वास, या पारलौकिक पलायन या विधि निषेध  
का आचार शास्त्र मात्र नहीं है। हम धर्म को अभ्युदय और निश्चय दोनों का सगम मानते हैं, वह हमें  
मुद-मगल देता है, वह हमें तप से सभी स्तरों पर समृद्ध समपणशील व्यक्तित्व के निर्माण की प्रेरणा देता  
है, वह 'दान' के रूप में हमें समष्टि से—समाज से, सम्पृक्त करता है—यज्ञ के रूप से हम सारे ब्रह्माण्ड के  
प्रति अपने दायित्व को संभालते हैं और अन्त में विदु-सिन्धु का एकाकार होना—यही हमारा लक्ष्य है।  
हम धर्म को चार पुरुषार्थों से ओत प्रीत पाते हैं।

वर्ण पत्र में श्रीकृष्ण कहते हैं—

धारणाद्धममित्याहु धर्मो धारयते प्रजा ।

यत्समाद्धारण सयुक्त स धम इति निश्चय ॥

“धम शब्द ध (= धारण करना) धातु से बना है। धर्म से ही सब प्रजा बँधी हुई है।  
यह निश्चय विद्या गया है कि जिसमें सब प्रजा का धारण होता है, वही धर्म है। यदि यह धर्म छूट जाय,  
तो समझ लेना चाहिये कि समाज के सब बन्धन भी टूट गये, और यदि समाज के सारे बन्धन भी टूटे तो  
आकषण शक्ति के बिना आकाश में सूर्यादि ग्रहमालाओं की जो दशा हो जाती है, अथवा समुद्र में मल्लाह

वे बिना नाव की जो दशा होती है, ठीक वही दशा समाज की भी हो जाती है। इसलिये उक्त शोचनीय अवस्था में पड़कर समाज को नाश से बचाने के लिये व्यासजी ने कई स्थानों पर कहा है कि यदि अथ या द्रव्य पाने की इच्छा हो तो 'धर्म के द्वारा' अर्थात् समाज की रचना को न गिगाडते हुए प्राप्त करो, और यदि राम आदि वामनाजों को तृप्त करना हो तो वह भी 'धर्म से ही' करो। महामारत के अंत में यही कहा है कि—

ऊर्ध्वबाहुर्विरोध्येय न च कश्चिच्छृणोति माम् ।

धर्मावयवश्च कामश्च स धम किं न सेव्यते ॥

“अरे ! भुजा उठाकर मैं चितला रहा हूँ, ( परंतु ) कोई भी नहीं सुनता ! धर्म से ही अथ और वाम की प्राप्ति होती है, ( इसलिये ) इस प्रकार के धम का आचरण तुम क्यों नहीं करते हो ?”

[ गीता रहस्य अथवा नमयोग शास्त्र, पृष्ठ ६६-६७ ]

इससे स्पष्ट है कि धम एक ओर दशन में जुड़ा है तो दूसरी ओर हमारे लौकिक समाजिक जीवन से भी प्रगाढ़ भाव से सम्पृक्त है। समाज निरपेक्ष धम की हम कल्पना ही नहीं कर सकते—अभ्युदय धम का एक महत्वपूर्ण उपादान अदा है। ‘सर्वभूतहितैरता’ रहकर धम अपनी धन्यता और साधकता मिट्ट बरता है। गीता के अथ में ‘धम क्षेत्र’ में धम आता है और अंत के श्लोक में श्री, विजय, विभूति, ध्रुवानीति जैसे ऐहिं मिट्टियों या लक्ष्यों की पदावली विजडित है।

यत्र योगेश्वर कृष्णो यत्र पार्थो धनुधर ।

तत्र श्रीविक्रयो भूतिध्रुवा नीतिर्मतिमम ॥

गीता १८।७८

## संस्कृति

जहाँ गरय या शिव सुंदरता से बर्णन करते हैं, वहाँ संस्कृति की सुरभि चतुर्दिक व्याप्त हो जाती है। लावण्य जब अपने को तप उग बनाता है यानी अपने को विभुद्ध करता है तब निवस्व से एकाकार होकर अधनारीश्वर के रूप में चारता प्राप्त करता है। संस्कृति में सामूहिक मोद-प्रमोद की छटा है, संस्कृति हमारे जीवन को सहज मधुर रूप में, संसारित करने की, परिष्कृत करने की, माजने की एक मोटा प्रक्रिया है। ललित कलाओं के रूप में, ध्वनि में, रंगों में, नरय की चारियों में, अगहारों में ऊर्मा होकर सामूहिक स्वच्छंदता की एक छंद प्रदान करती है। ऐसा लगता है—जो गुरगरिता बनी गिरि गिरा में हिमानी रूप में की जो प्राण्ड प्रवाही की, जिसके धरती पर, सम भूमि पर उतरते ही जीवा की गममित करने वाले धम की गम्भीरता लिये व्यक्ति सापेक्ष की—वही अब दूर दूर तर धरती की उबर, सस्य श्यामल वा वर पुष्कराजि की पुष्कित और कनो की रस ल्पवित कर रही है और धरती पुन गम्य वा, निव का भूल कर शृंगरा से भरा—आनन्द में मोद प्रमोद में भरत तार उठा है—गीता में उमरता है लहर। मा तृय में गमा जाता है—यह आनरिप हर्षोत्पलस—संस्कृति का स्वात्म्य है, मागुय है। गृमय जीवा के चपक में उकाती रिमयी गुणा पाग। संस्कृति के रम गीवर दिक्ककर हम अपने जीवन में दर्श गव धम में श्रीग्राय करत है। न दर्शन की मुलगा है और न धम की विधि निपेधमयी गृ गता—दर्श ग मुन पर दर्शो ग दुक्त गव लगी तीगरी रगमयी अवगारणा है—जिसे हम संस्कृति नाम में अविनि कन गका है। ऐसा लगता है—गीता के तार की भ्रार वर आरोहण कर वा विगाय, धम

बर्म, सभी घातरगी रूपा मे दायी पृथिवी पर छा गये हैं। जो ब्रह्म सत्य, ज्ञान, अनन्त रूप मे था, जो अवाह्मनसागोचर था, जो मन वाणी से अगम्य अगोचर था, जो 'यतो वाचो निवतन्ते अप्राप्य मनसा सह' के रूप में जो दुरभिगम्य, अलभ्य और अपाह्न था—वही 'रसो वै स' के रूप मे धरती पर उतर तरंगित होता है, जिसकी चार चपल ऊमिमाला से जीवन-तट की धुल सिक्ता भूमि सिक्त हो जाती है।

उठ उठ री लपु लपु लोल लहर  
 बरणा यो नव अंगराई-सी,  
 मलयानिल की परछाई सी,  
 इस सूखे तट पर छिद्रक छहर।

तू भूल न री, पवज बन मे,  
 जीवन के इस सूनेपन मे,  
 ओ प्यार पुलक सी भरी दुलब !  
 आ बूम पुलिन के बिरस अधर।

( लहर )

## अखण्ड महिमामय भारत

स्वर्गादपि गरीयसी भारत की एवात्मता असंख्यता और दिव्यता एवं ओर प्रकृति ने अपने उपादानो से निमित्त की है तो दूसरी ओर मन्त्रद्रष्टा श्रुतियो ने, क्रातद्रष्टा कवियो ने, सत्तो, मुनियो, भक्तों एवं आचार्यों ने अपनी साधना, आराधना तपश्चर्या और मृत्यु जयी सुरभारती से, लोक भाषाओ के छंदो से रची है। कलाश पर योगमुद्रा मे आसनवद्ध भगवान शिव, दक्षिण म रामेश्वरम, भगवान राम की यश धवल पताका से शोभित सेतुबंध, क्षीरसागर मे योगनिद्रा मग्न शेषशायी विष्णु, द्वारकाधीश की लीलाओ से तरंगित, सिंधुवेला पर स्थित द्वारका, पूब म जगन्नाथपुरी म विराजमान जगन्नाथ बलभद्र, सुभद्रा के विग्रह त्रय प्रतिक्षण भारत की भव्यता एवं दिव्यता के सजग प्रहरी बन अटल स्थित हैं। सत्कारो मे उच्चरित होने वाले मन्त्र आसेतु हिमालय गु जगित करते हैं संवन एक ही स्वर, एक ही नाद। छोटे छोटे धार्मिक सक्त्पा मे भी जम्भूद्वीप के साथ भरत खण्डे कोटि-कोटि कण्ठो से उच्चरित होता है। भगवान राम, भगवान कृष्ण—भारत के कण कण मे व्याप्त हैं। स्नान के समय घोडे से जल मे सभी प्रमुख नदियो का आह्वान किया जाता है।

भारत की संगीत नृत्य कला—मूलत धार्मिक-कथाओ से अनुप्राणित—भौतिकता से उठकर आध्यात्मिक अनन्त आकाश की ओर जाती है और ऊर्ध्व सतरण करती हुई—मेघमाला की तरह गिरि-शिखरों, वनों, कात्तारों, ग्राम-नगरों, खेतों खलिहानों मे अपना अमृत रस बरसाती भारत की एकता का सतत स्तवन करती है। अपसंस्कृति से यदा-कदा विच्छिन्नता के बेसुरे स्वर सुनाई देते हैं—पर, तीर्थों पर एकत्र होने वाली जनमेदिनी—उसे धूलिस्तार करती निरन्तर राजपथों, रथ्यों, पगडण्डियों मे अपने तीर्थ-यात्रा निमित्त गतिशील चरण-चापों से अखण्ड भारत की उदघोषणा करती है।

भगवान राम के मुखारविंद से निमृत् इन उद्गारों मे भारत का मानस स्पन्दित है—

नेय स्वर्णपुरी लङ्का रोचते मम लक्ष्मण।

जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी॥

।



‘विष्णु पुराण’ भारत की महिमा को प्रातः स्मरणीय बनाकर हमारे हृदय को प्रेम पीवूप से अभिषिक्त करता है—

गामन्ति देवा बिल गीतकानि धन्यास्तुते भारत भूमिमाने ।

स्वर्गापवर्गास्पवमार्गं भूते भवन्ति भूय पुण्या सुरदवात् ॥

(२।३।२४)

सचमुच भारत भूमि की वैचित्र्यमयी एकता का वज्रलेपी निर्माण किया है, देवतात्मा गंगाधिराज हिमालय ने, गभीर सागर ने, नितनीरा नदियों ने, आचार्यों की दार्शनिक वितापारा ने, सत्ता की तपश्चर्या ने, तपवनों ने, तीर्थों ने, तीर्थों को और अधिक तीर्थत्व प्रदान करने वाले भक्ता ने, प्रेम एनता-स्नेह के विषय सेतु बनाने वाले सिद्ध वाक भारती के वरद पुत्रों ने, कीर्तनकारों और किलिपियों ने । ऐसा भारत सदा भा (प्रकाश), रत रहता हुआ—विश्व की शांति का संदेश देता रहे—यही भगवान का मोन मुखर आदेश है ।

## मध्यवर्ती विन्दु-मानव

न हि क्षप्त प्रतिशयामि किंचिद, दम द्वार ह्यमृतस्येह वेदिम् ।

गुह्यं ब्रह्म तद्विद ब्रह्मिणि, न ह मानुषाच्छ्रेष्ठतर हि किञ्चित् ॥

(शांति पर्व २७६/१२०)

“कोई मुरु पर रोप करे, मैं उस पर रोप नहीं करता । सब प्रकार अपने आप को वश में रखना—यही अमृत द्वार है । यह अत्यन्त रहस्यमय ज्ञान तुमको कहता है कि मनुष्य से बढ़कर और कुछ नहीं है ।”

धर्म, दर्शन या सस्कृति—जो भी हमारी दीघकालीन तपश्चर्या से प्राप्त उपलब्धियाँ हैं—उनकी धन्यता मानव की मृत्यु जयी मृजाधमिता के पुष्ट प्रमाण हैं । मानव हृदय में जो रस है, वही मस्तिष्क में प्रज्ञा है, आँखों में लाक्षण्य है, व्यवहार में नैतिकता है और आदेश में धर्म है ।

हमारे दर्शन का उद्देश्य, धर्म का लक्ष्य, कला का प्रयोजन या सस्कृति का चरम शिखर—एक है—विश्व मंगल, लोक सग्रह, सबभूतहित, भू भुव स्व पर्यन्त व्याप्त शांति । हमारे सभी संस्कार, हमारे उत्सव त्योहार, हमारे मोद प्रमोद-विनोद—सभी विश्व मंगल की गुरु गभीर ध्वनि से आच्छात मुखरित हैं । क्षणिक सुख नहीं—शाश्वत आनन्द यही धर्म है, यही दर्शन है, यही सस्कृति है ।

## भरत वाक्य

संस्कृत नाट्य वाङ्मय के समापन पर नाटककार जो अन्त में भरत वाक्य प्रकट करते हैं, उसमें भारतीय सस्कृति के शुभ, मंगलमय, स्वस्ति स्वन, शिव सकल्प और मनोराज्य से उद्भूत सबतोमदभाव प्रकट होते हैं—ऐसा लगता है—महं मान भरत वाक्य नहीं—भारत की आत्मा का शाश्वत उद्गीय गान है, प्रणव नाद है या प्लुत ध्वनि से उच्चरित चतुष्पाम् ओकार है ।

(अ) प्रयत्नतां प्रकृतिहिताय पापिष सरस्वती श्रुति सहती महोद्यताम् ।

—अमित्रानि शाकुन्तलम् ।

शासन सदा अपनी प्रज्ञा की मलाई में लगे रहें । बड़े बड़े विद्वानों कविता की वाणी का शय कही समादर हो ।



## लेखक परिचय

**प्रो० कुबेरनाथ राय \*** (१९३५) एम० ए० (अंग्रेजी) ललित निबन्धों पर उत्तर प्रदेश सरकार द्वारा पांच पुरस्कारों से सम्मानित। तेरह निबन्ध संग्रह प्रकाशित प्रिया नीलकण्ठी, रस आखेटक, गंधमादन, पण मुकुट, महाकवि की तर्जनी इत्यादि। 'त्रेता की वृहत् साम' निबन्ध संग्रह रामकुमार भुवालका पुरस्कार द्वारा सम्मानित।

**डा० एन० के० देवराज** (१९१७) एम० ए० डि० फिल, वेदांत शास्त्री, अध्यक्ष एव निदेशक सेक्टर ऑफ एडवांस स्टडी इन फिलोजोफी (बी० एच० यू०) साहित्य एकेदमी में पुरस्कार (हिन्दी) प्रदान करने वाली निर्णायक समिति में। बहुत से शोधमूर्त विद्वानों ने आपसे निदेशन में पीएच० डी० प्राप्त की। ३० पुस्तकें प्रकाशित Philosophy of culture An introduction to creative Humanism Philosophy Religion and culture etc हिन्दी में काव्य संग्रह, निबन्ध संग्रह एव उपन्यास।

**डा० सुधाकर गोकाककर** (१९२०) एम० ए० बी० एड०, पीएच० डी० पण्डित (पुणे १९५५) पारंगत (आग्रा १९५७) साहित्य रत्न (प्रयाग १९५९) उपाधिया से अलङ्कृत।

साहित्य कृतियां ८ ग्रन्थ प्रकाशित, जिनमें दो पुरस्कृत। ४ पुस्तकें हिन्दी से मराठी में तथा 'शोध विज्ञान कोश' मराठी से हिन्दी में अनूदित।

**डा० नारायण विनायक कारवेलकर** (१९१५) एम०एस०सी० (फस्ट क्लास फस्ट), पीएच०डी०। विद्वान एम०बी० के प्रोफेसर (केमिस्ट्री) चैयरमैन, बोर्ड ऑफ स्टडीज, इन केमिस्ट्री, नागपुर विश्वविद्यालय प्रकाशित ग्रन्थ स्कूली के लिए रसायन शास्त्र पर छह पुस्तकें, डिग्री के विद्यार्थियों के लिये नौ रसायन शास्त्र पर पाठ्य पुस्तकें, कई कहानियाँ, कवितायें, नाटक, उपन्यास। सम्पादक, विज्ञान तथा योग सम्बन्धी पत्रिकाओं के, पातजल योग सूत्र पर दो पुस्तकें।

**डा० केशव रामराव जोशी** (१९२८) एम० ए० पीएच० डी०, शास्त्री, काव्यतीर्थ, साहित्याचार्य। सदस्य फेक्स्टी आफ आर्ट्स, अकादेमिक कौंसिल, व सेनेट, नागपुर विद्यापीठ। प्रकाशित ग्रन्थ सस्कृत साहित्य पर कई ग्रन्थ, पाँच सस्कृत नाटिकाएँ, प्रवास वणन, चरित्र १०० सस्कृत निबन्ध, शोध पत्र, अनुवाद आदि।

**प्रोफेसर के० एम० लोढा** (१९२३) एम० ए० विद्यासागर (डिप्लिट) साहित्य वाचस्पति, जोधपुर विश्वविद्यालय के पूर्व उपकुलपति, कलकत्ता विश्वविद्यालय के सीनियर प्रोफेसर, हिन्दी विश्वविद्यालय के हिन्दी विभागाध्यक्ष (१९५९-१९७९), एशियाटिक सोसाइटी के पूर्व उपाध्यक्ष, अनेक विद्वत् सस्याजों के अध्यक्ष, ट्रस्टी, भारतीय हिन्दी परिषद (इलाहाबाद) के अध्यक्ष।

प्रकाशित ग्रन्थ कामायनी, प्रज्ञाचक्षु सूरदास, बालमुकुन्द गुप्त, पुनर्मूल्यांकन, सचलप, भारतीय साहित्य में राधा, आदि सम्पादित।

प्रो० भवानीशकर उपाध्याय धर्म और मनोविज्ञान पर गम्भीर लेखन विशेष रूप से जुग और भारतीय चिन्तन का तुलनात्मक अध्ययन । प्रकाशित पुस्तक 'बाल गुस्ताव युग विश्लेषणात्मक मनोविज्ञान' ।

डा० जनार्दन राय चेलेर (१९२७) एम० ए० (हिन्दी, सस्कृत), पीएच० डी० । श्रीवैकुण्ठेश्वर विश्वविद्यालय, तिरुपति (आंध्र) में अध्यापक एवं शोधकाय ।

प्रकाशन दो ग्रन्थ, ३ लेख । 'वृद्ध और उदात्त साहित्य' पर डॉ० प्र० हिन्दी अकादमी का पुरस्कार ।

डा० मारुति नन्दन पाठक (१९४५) एम० ए० (सस्कृत एवं हिन्दी) पीएच० डी० (सस्कृत) मगध विश्वविद्यालय, बोधगया (गया) में सस्कृत विभाग के रीडर ।

प्रकाशन डा० प्रभाकर माधवे मो दृष्टिकोण, मालती माधव का साहित्यिक एवं सांस्कृतिक अध्ययन । (शोध प्रबन्ध) — भवभूति सांस्कृतिक अवदान इत्यादि ।

डा० धीमती धीनापाणि पाटनी (१९३२) एम० ए०, पीएच० डी० । शोध प्रबन्ध 'हरिवंश पुराण का सांस्कृतिक विवेचन' पुस्तक रूप में प्रकाशित । अंग्रेजी में और सस्कृत में भी पुस्तकें प्रकाशित । दिल्ली वि० वि० के जानकी देवी महाविद्यालय में वरिष्ठ प्राध्यापिका ।

डा० उमाशंकर शर्मा 'ऋषि' एम० ए० पीएच० डी० ।

धो जयकिशनदास सादानी भारतीय सस्कृति संसद से सम्बंधित । जयशंकर प्रसाद के महाकाव्य कामायनी एवं चण्ड काव्य 'अमृत' का अंग्रेजी पद्यानुवाद एवं सूरदास के पदों का पद्यानुवाद । धर्म, दर्शन ललित कलाओं पर कई निबंध प्रकाशित ।

डॉ० विश्वनाथ शुक्ला (१९२८) एम० ए० सस्कृत हिन्दी, एल० एल० बी०, पीएच० डी०, डि० लिट० (हिन्दी) अनेक भाषाविद सस्कृत, हिन्दी, व्रजभाषा में काव्य रचना, गुजराती, मराठी, बंगला, तेलगू, उर्दू, अंग्रेजी का विशेष अध्ययन, लवा की भाषा सिंगली का ज्ञान ।

प्रकाशित १२ रचनाएँ शोधग्रन्थ हिन्दी भक्ति काव्य पर श्रीमद्भागवत पुराण का प्रकाशन, भक्ति मीमांसा डॉ० प्र० सरकार द्वारा पुरस्कृत, भावलोचन-कविता संग्रह इत्यादि ।

प्रो० ना० नागप्पा (१९२२) एम० ए० (हिन्दी), १९३८ से १९७७ तक मैसूर विश्वविद्यालय के हिन्दी विभाग में अध्ययन, शोध तथा शोध-छात्रों का मार्गदर्शन किया । अनेक विश्वविद्यालयों के पीएच० डी० के परीक्षक ।

प्रकाशित ग्रन्थ "व्यवहारिक हिन्दी", "अभिनव हिन्दी व्याकरण" आदि अनेक ग्रन्थ, शोध पत्र आदि । दो अनुवाद ग्रन्थ (अंग्रेजी से हिन्दी) और दो कन्नड से हिन्दी । — सम्पादक "भाषा पीपूष" — सदस्य "निर्माणा कोष समिति" (कन्नड, हिन्दी, अंग्रेजी) ।

प्रो० केशवराम काशीनाथ शास्त्री (१९०५) विद्यावाचस्पति, महामहोपाध्याय, शुद्धकालकार, पद्मश्री (१९७६) पुरस्कार साहित्य सेवा के लिए 'रजितराम स्वर्णपदक' द्वारा सम्मानित । शोधकर्ता, १० वर्षों तक 'अनुग्रह' का सम्पादन, 'गुजराती साहित्य की रूपरेखा' (दो खण्ड) तथा कई शोधपत्र प्रकाशित ।

डा० इन्द्रसेन एम० ए० पीएच० डी० अरविन्द साहित्य के मूल्यांकनी व चिन्तक, पांडित्यरी आश्रम में कार्यरत ।

**डा० जगदीश गुप्त** (१९२६) एम० ए० डि० फिल० प्रयाग मुनिवर्सिटी प्रधान हिंदी अध्यापक । कवि, लेखक एवं चित्रकार, कई काव्य संग्रह प्रकाशित । गुजराती और ब्रजभाषा कृष्ण काव्य का सुल्भात्मक अध्ययन, प्रागैतिहासिक चित्रकला, कई कविता स्वरूप और समस्याएँ, कविता गुग्गुलु, गाय के पाँव, शकुन, छंदशक्ती, गोपा गीतम, बोधिवृक्ष इत्यादि ।

**डा० श्यामप्रकाश** एम० ए० पीएच० डी० ।

**श्री गणेश लल्लवानी** (१९२३) एम० ए० (बंगला भाषा) ग्राहिय, कला, संगीत, चित्रकला एवं पत्रकारिता में विशेष वाप, आप की कृतियाँ साहित्य विजय शाह-पीठ एवं जिनैश्वर पुरस्कार निधि द्वारा सम्मानित श्रमण एवं जैन जनल में सम्पादक ।

**डा० प्रेमलता शर्मा** एम० ए० पीएच० डी० उपकुलपति छदिरा कला संगीत महाविद्यालय खैरागढ़, मध्यप्रदेश ।

**डा० आर० सी० शर्मा** (१९३६) इण्डिया म्युजियम, कलकत्ता के डायरेक्टर—प्राचीन इतिहास तथा सभ्यता में एम० ए० । १९६७-६८ में पेरिस में म्युजियोलॉजी में विशेष प्रशिक्षण । लखनऊ उ० प्र० राज्य म्युजियम के पूर्व डायरेक्टर ।

प्रकाशित ग्रन्थ भारतीय कला, मास्क मयूरा म्युजियम आदि अनेक शोध ग्रन्थ । उद्भा ग्रन्थ “बुद्धि आट आक मयूरा” इस क्षेत्र की सुप्रसिद्ध कृति है । भारत सरकार के सांस्कृतिक सिस्टिमण्डली के प्रतिनिधि के रूप में विश्व के अनेक देशों में भ्रमण ।

**डॉ० प्रभाकर माचवे** (१९१७) एम० ए० (दर्शन एवं अंग्रेजी साहित्य) पीएच० डी० (हिंदी) । हिंदी के अंतर्राष्ट्रीय ख्याति प्राप्त लेखक, कवि, समीक्षक एवं भाषाविद, १९७२ में सोवियत लैण्ड नेहरू पुरस्कार, हिंदी साहित्य के लिए उत्तर प्रदेश सरकार द्वारा दो बार पुरस्कृत, विसवासिन एवं बॅलिफोनिया (अमेरिका) में अतिथि प्रोफेसर, बेन्द्रीय साहित्य अकादमी में २१ वर्ष तक सचिव के रूप में, अंग्रेजी एवं हिंदी में शताधिक ग्रन्थों के रचयिता ।

**डा० सुमति अग्रर** (१९५४) एम० ए०, पीएच० डी० हिंदी अधिकारी कर्मचारी भविष्य निधि, कानपुर । प्रकाशित पुस्तकें कहानी संग्रह, १ कविता संग्रह और नाटक (प्रकाश्य) । तमिल और अंग्रेजी में अनेक उपन्यास, कहानियाँ, कविताएँ, जीवनी अनूदित ।

**डा० उषा पुरी** (१९३४) एम० ए०, पीएच० डी०, विद्या वाचस्पति, प्रकाशित ३ उपन्यास एवं कविता संग्रह प्रकाशित शोध ग्रन्थ रीति कालीन कविता में भक्ति तत्त्व, कृष्णभाषा काव्य में राधा एवं मिथक साहित्य विविध सद्भ (सम्पादित) ग्रह नक्षत्रों की आत्मकथा इत्यादि ।

**श्री माधोदास मूँछडा** संस्थापक भारतीय संस्कृति ससद (कलकत्ता) संरक्षक भारतीय विद्या मन्दिर शोध संस्थान एवं स्कूल (वीकानेर) विभिन्न सांस्कृतिक एवं सामाजिक संस्थाओं के ट्रस्टी, धर्म, दर्शन संस्कृति में गहरी अभिरुचि ।

**डा० एस० टी० नरसिंहाचारी** एम० ए०, पीएच० डी०, उपाचार्य एवं अध्यक्ष के रूप में (३७ वर्ष अध्यापन के बाद) १९८७ में श्रीवैद्येश्वर विश्वविद्यालय से सेवानिवृत्त । प्राच्य विद्या सभा के अधिष्ठाता ।

ग्रन्थ ‘सौंदर्य तत्त्व निरूपण’ ग्रन्थ पर बिहार सरकार का पुरस्कार ।

डा० विद्याविन्दु सिंह (१९४७) एम० ए० (हिन्दी, भाषाविज्ञान), बी० एड०, पीएच० डी० डी० लिट० हेतु शोध वायरर । प्रकाशित पुस्तकें अवधी लोकगीत, समीक्षा, निबन्ध संग्रह, कविता संग्रह, अवधी लोकगीत संग्रह । ६ ग्रन्थ मुद्रणाधीन, ८ ग्रन्थ प्रकाशन की प्रतीक्षा में । उ० प० हिन्दी संस्थान, लखनऊ में उपनिदेशक पद पर वायरर ।

डा० मयिलेश कुमारी मिश्र (१९५२) एम० ए० (हिन्दी), एम० ए० (प्राकृत एवं जैन शास्त्र), आचार्य (साहित्य-संस्कृत), आचार्य (पुराणेतिहास), साहित्यरत्न, संस्कृत-रत्न, कोविद तथा सम्पादन कला विभारद । पीएच० डी०, डी० लिट० । बिहार राष्ट्र भाषा-परिषद के अनुसंधान विभाग में वायरर ।

प्रकाशित साहित्य हिन्दी नाटक, हिन्दी खण्ड काव्य, हिन्दी महाकाव्य, संस्कृत-काव्य, संस्कृत-उपन्यास ।

डा० सीता राठी एम० ए० पीएच० डी० प्राध्यापक मगध विश्वविद्यालय, बोध गया ।

प० अक्षयचन्द्र शर्मा संस्कृत एवं हिन्दी के प्राध्यापक, शोध-छात्रों के निर्देशक, नाथसाहित्य एवं मध्यकालीन हिन्दी साहित्य, एवं दर्शन के विशेषज्ञ । अनेक निबन्ध प्रकाशित । ●



